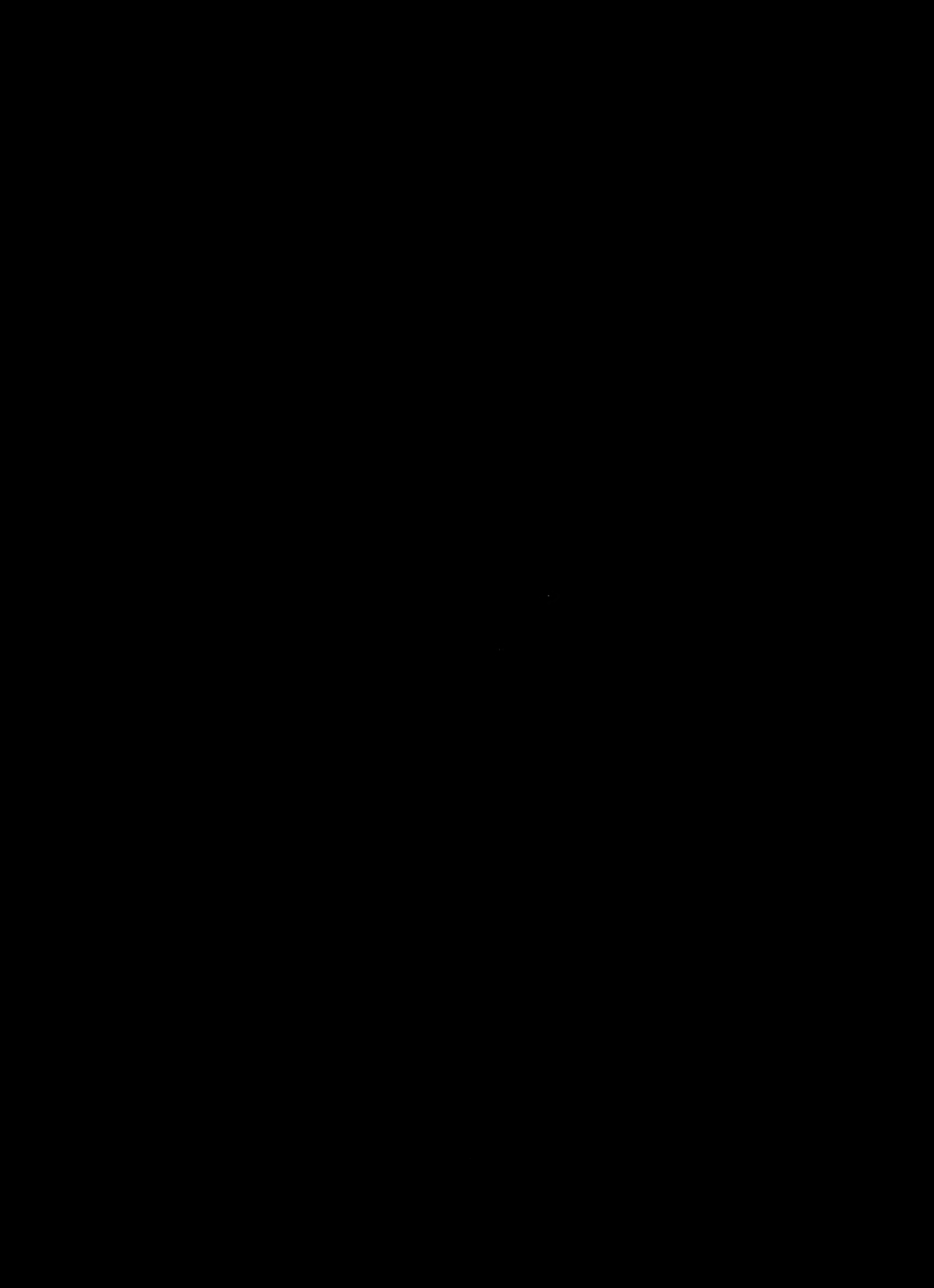


OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

PERTHES

# Gymnasium und Realgymnasium

zu

# Bielefeld.

# Jahres-Bericht

über

## das Schuljahr 1885—1886.

Inhalt:

1. Die platonische Schrift Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Platos. Vom ordentlichen Lehrer Otto Perthes.
2. Schulnachrichten. Vom Direktor.

1886. Programm-No. 322.

Bielefeld, 1886.

Druck von Velhagen & Klasing.

# Die platonische Schrift Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Platos.*)

Vom

ordentlichen Lehrer Otto Perthes.

---

## Inhalt:



---

In der Schrift Platos, welche den Namen Menexenos trägt, hält Sokrates eine Rede, welche ihrem Inhalte nach bestimmt ist, bei der jährlichen Feier zu Ehren der gefallenen Krieger vor dem versammelten athenischen Volke gesprochen zu werden. In derselben preist Sokrates den athenischen Staat und die Thaten der Vorfahren der Athener an vielen Stellen weit mehr, als sich mit der historischen Wahrheit verträgt, und mit einem grofsen Aufwande von rhetorischem Schmucke. Im zweiten Teile derselben ermahnt er dann die Athener, sich ihrer Vorfahren würdig zu zeigen, dieselben wo möglich an Tugend zu übertreffen und vor allem zu bedenken, dafs ohne Gerechtigkeit Wissen und Reichtum keinen Wert haben. Diese Rede ist, soweit ich zu sehen vermag, für die neueren Ausleger bis jetzt ein ungelöstes Rätsel gewesen. Schleiermacher sagt darüber[1]) in der Einleitung zum Menexenus: „Was den Plato vermocht haben kann, sich in einer späteren Zeit in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsreden zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen. Wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermutenden Scharfsinn eine besondere Richtung geben könnte.“ Einzelne Interpreten, wie z. B. Stallbaum, sind der Ansicht, Plato habe die Rhetoren verspotten wollen, indem er die Mängel der Reden derselben nach Inhalt und Form noch übertreibe. Sie berufen sich dabei auf die Einleitung, in welcher Sokrates ja offenbar die Redner verspotte, welche eben dasselbe thun, was er in der von ihm dem Menexenus vorgetragenen Rede auch thut. Dagegen spricht, dafs die Rede des Sokrates nach dem nahezu einstimmigen Urteile der Ausleger im Vergleich mit der des Lysias, an welche er dabei besonders gedacht haben soll, erheblich viel besser ist. So sagt z. B. Schleiermacher[2]): „Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausge-

*) Eine gute Übersicht über die betreffende Litteratur findet man z. B. in der Engelmannschen Ausgabe des Menexenus. [1]) Platos Werke, Teil II, Band III, Seite 367. [2]) a. a. O. Seite 368.

sprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird. Das Weichliche in der Klage ist ersetzt durch die männliche Ermahnung und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zweck untergelegt.“ Nach Steinhart hat Schönborn unwidersprechlich dargethan, dafs Sokrates sowohl den Gedankenkreis und die Behandlungsweise, als auch den spielenden Ausdruck der Rede des Lysias mit zuweilen wörtlicher Übereinstimmung beibehalten, ihr aber etwas von dem strengeren Plane und dem folgerechteren Gedankengange, sowie von dem tieferen, männlicheren Geiste der thucydideischen Rede mitzuteilen und so der einseitigen demokratischen Tendenz des Lysias gegenüber einen höheren und freieren Standpunkt zu gewinnen sucht[1]). Die Rede als Spott aufzufassen, verbietet ferner der zweite Teil der Rede, welcher unter Berufung auf den ersten Teil die Athener ermahnt, Gerechtigkeit für das höchste Gut zu achten und ihrer Vorfahren sich würdig zu zeigen. Auch das Urteil des Menexenus, welcher am Schlufs die Rede schön findet, ohne dafs Sokrates ihm irgendwie widerspricht, ist mit der Auffassung, dafs in der Rede Redner und Zuhörer verspottet werden sollen, schwer zu vereinen. Schwerlich wird man daher dem Urteile Zellers widersprechen können, wenn er sagt: „So wie wir die Rede gegenwärtig haben ohne alle Andeutung darüber, dafs es dem Verfasser mit ihrem Inhalt nicht Ernst sei, mufs jeder, welcher sie liest, annehmen, es solle hier wirklich das Muster einer epideiktischen Rede gegeben werden.“ Da nun aber die Rede nach Inhalt und Form im Widerspruche stehe mit den Auffassungen Platos vom athenischen Staate und der richtigen Redekunst, so könne, so folgert z. B. Zeller, die Schrift nicht von Plato sein. Diesem Urteile schliefsen sich die meisten neueren Bearbeiter von Plato, wie Steinhart, Überweg und andere an. Doch möchten durch die Annahme, dafs nicht Plato, sondern ein Zeitgenosse Platos, vielleicht sein Bruder Glaukon, wie Überweg vorschlägt, der Verfasser dieser Schrift sei, die Schwierigkeiten eher gesteigert als gemindert werden. Denn gesetzt den Fall, dafs trotz des einstimmigen Urteils des Altertumes diese Schrift nicht von Plato sei, so erhebt sich sofort wieder die Frage: Was ist die Absicht des Verfassers gewesen? Hat er die Rhetoren verspotten wollen? Wie erklärt sich dann der doch zweifellos ernst gemeinte Schlufs? Und wie erklärt sich, dafs er in vieler Beziehung die Rede des Lysias in verbesserter Form wiedergegeben hat? Ist sie aber ernst gemeint, wie erklärt sich der Spott des Sokrates im Eingang über die Redner, welche in übertriebener Weise die Athener rühmen, da er doch in der Rede ganz dasselbe thut, was er hier verspottet? Alle Einwände, welche aus der Rede selbst gegen die Abfassung durch Plato erhoben werden, lassen sich ebenso geltend machen gegen die Abfassung durch den Verfasser, welcher Sokrates in dem Eingange in der angegebenen Weise reden läfst. Sokrates sagt, diese Rede zu halten, komme ihm so vor, wie wenn er, ein alter Mann, sich entkleide und vor Menexenus einen Tanz aufführe; er scheint also selbst die Rede seiner unwürdig zu halten und über dieselbe ebenso zu urteilen, wie die Ausleger. Und da nun wiederum der Eingang sich nicht von der Rede trennen läfst, abgesehen von allem anderen schon darum nicht, weil gerade Worte aus dem Eingange von Aristoteles wörtlich citiert werden, so käme man mit demselben Rechte, mit welchem man diese Schrift Plato abspricht, zu dem Schlufs, dafs der Verfasser des Menexenus nicht der Verfasser des Menexenus sein könne. Wie die Rede, so ist nicht minder der Dialog zwischen Sokrates und Menexenus, welcher in der in Rede stehenden Schrift vor und nach der Rede über dieselbe geführt wird, ein bis jetzt ungelöstes Problem. Er scheint voller Widersprüche zu sein. Die Rede wird als etwas Kindisches bezeichnet und dabei dem greisen Sokrates, dem Idealphilosophen, in den Mund gelegt und besonders hervorgehoben, dafs er bei berühmten Rednern die Redekunst gelernt hätte. Aspasia, von welcher Sokrates diese Rede gelernt haben will, hätte Sokrates fast mit dem Stock geschlagen, weil er sie nicht behalten konnte, könnte dann aber wieder ärgerlich werden, wenn Sokrates diese Rede unter das Volk bringt. Sokrates verspottet die Redner wegen ihrer Athen preisenden Reden und hält dann eine Rede mit fast allen Eigenschaften, die er eben verspottet hat. Menexenus findet dieselbe zum Schlufs sehr schön, und Sokrates läfst ihn ruhig in dieser Meinung. Gleich im Anfang bezeichnet Sokrates einerseits den Menexenus als einen, der herrschen wolle,

[1]) Platos Werke von Steinhart, Bd. 6, Seite 361.

derselbe aber unterwirft sich mit einer bei Plato sonst beispiellosen Weise der Autorität des Sokrates. Diesen ganzen Dialog aber nun für Platos durchaus unwürdig und deshalb für unecht zu erklären, wie viele Ausleger gethan, hat auch wieder seine grofsen Schwierigkeiten. Steinhart nennt das Einfassungsgesprächs „schülerhaft und handwerksmäfsig[1]," und doch findet sich in diesem „handwerksmäfsigen" Eingang einmal eine Stelle, in welcher wir nach desselben Steinhart Urteile, „durch die wirklich geistvolle und an Platos Ironie erinnernde Schilderung der bethörenden Zaubermacht der Redekunst von einem Hauche seines Geistes uns berührt fühlen[2]." Auffallen mufs auch der Kontrast, welchen diese Einleitung der Rede im Menexenus zu den Vorreden bildet, welche nach der Schilderung im Phädrus 257e und 258a die Rhetoren ihren Reden vorauszuschicken pflegen. Sie nennen dort die Leute (den Rat, das Volk oder beide), von welchen sie empfohlen werden. In der Einleitung zum Menexenus wird die Rede selbst vielmehr von Sokrates, dem eigentlichen Sachverständigen, verspottet, und nur Menexenus, der durch seine unbedingte Unterwürfigkeit unter Sokrates als eine sehr untergeordnete Persönlichkeit charakterisiert ist, findet sie sehr schön. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs dieser auffallende Gegensatz unbeabsichtigt ist, zumal da Menexenus und Phädrus wenigstens nach Ansicht vieler Ausleger, z. B. Steinharts[3]), ungefähr in derselben Zeit abgefafst sein müssen. Wie verträgt sich ferner mit dem „schülerhaften" Charakter des Eingangsgespräches folgende Thatsache? Die Schrift hat die denkbar verschiedensten Erklärungen gefunden. Im Altertum wird sie gepriesen; Cicero sagt von ihr, Orat. 44, § 151, die Rede habe sich so bewährt, dafs sie jahrelang bei der Feier der gefallenen Krieger in Athen gehalten worden sei. Von den neueren Erklärern sagen die einen, Plato habe damit die Rhetoren verspotten wollen, wiederum andere, die Rede sei Platos durchaus unwürdig. Und alle diese verschiedenen Auffassungen werden uns in dem Eingang und Schlufs der Rede vorgeführt, und doch pafst auch wiederum zu keiner dieser Ansichten die Gesamtheit des Dialogs vor und nach der Rede. Menexenus findet diese Rede sehr schön. An einer Stelle scheint Sokrates die Rhetoren zu verspotten, und wiederum, wenn er sagt, es komme ihm vor, wenn er diese Rede halte, als ob er nackend einen Tanz vor dem Menexenus aufführe, so sagt er doch damit nichts anderes, als dafs er etwas thue, was seiner doch eigentlich durchaus unwürdig sei. Der Dialog enthält also gleichsam eine Weissagung über die Auffassung von der Rede, deren Erfüllung sich immer wieder von neuem wiederholt, und zugleich die Andeutung, dafs keine dieser Auffassungen der Rede richtig ist. Dafs die Annahme der Abfassung dieser Schrift durch einen Zeitgenossen Platos nicht befriedige, deutet auch Überweg an, wenn er in seinen Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften[4]) sagt: „Nichtsdestoweniger müssen wir gestehen, dafs, wenn nicht das aristotelische Zeugnis unabweisbar für das hohe Alter des Menexenus spräche, wir denselben lieber für eine spätere Schularbeit halten möchten." Nach dem allen erscheint die Schrift Menexenus als eine Sphinx, welche den Auslegern ein bis jetzt ungelöstes Rätsel aufgegeben hat. Mir hat sich bei einer eingehenden Vergleichung dieser Schrift mit den übrigen Schriften Platos mit steigender Gewifsheit folgendes Resultat ergeben: „der Mangel an philosophischen Gedanken, das überschwängliche, stellenweise sogar unwahre Lob des athenischen Staates und die rhetorische Form der Rede, um derentwillen man dieselbe für unplatonisch erklärt hat, wird nach Platos Auffassung durch die tiefe Stufe philosophischer Bildung gefordert, auf welcher die Zuhörer, das athenische Volk, standen. Das Volk durfte aber nicht wissen, dafs es in dieser Rede so von oben herab behandelt wurde, deshalb ist die Dunkelheit des Dialogs, welcher die Deutung der Rede giebt, eine beabsichtigte. Er sollte nur für die in die platonische Philosophie Eingeweihten verständlich sein." Sollte diese Auffassung sich als richtig erweisen, so würde damit die Frage nach der Echtheit des Menexenus erledigt sein, indem alle inneren Gründe, die man gegen dieselbe geltend gemacht hat, sich vielmehr zu Beweisen für dieselbe umwandeln würden. Die oft ausgesprochene und oft bestrittene Ansicht, dafs Plato in seinen Schriften seine Gedanken absichtlich verhülle, würde auf diese Schrift sich als auf ein nach bestimmten

---

[1]) a. a. O. Seite 379. [2]) Seite 375. [3]) Seite 373. [4]) Seite 148.

Gesichtspunkten durchgeführtes Beispiel stützen können. Da ferner die Fähigkeit, philosophische Gedanken aus philosophischen Gründen zu verschweigen, eine abgeschlossene philosophische Bildung voraussetzt, wird es erklärlich, weshalb Plato diese Rede dem Sokrates in hohem Alter in den Mund legt. Die Rede ist dann gerade in ihrer scheinbaren Unvollkommenheit die reife Frucht eines langen Lebens voll philosophischen Arbeitens. Dann spricht auch nicht mehr, wie Steinhart meint, die Zeit, in welcher diese Schrift abgefafst sein mufs, nämlich dieselbe, in welcher Phädrus und Symposion geschrieben sind, gegen, sondern für die platonische Abfassung. Sie ist dann nicht ein leichter Scherz, den Plato sich nur in seiner Jugend habe erlauben dürfen. Wir haben dann in dieser Rede einen Versuch Platos, die grofse Masse des Volks zu leiten, und ein Beispiel für die Thätigkeit des Philosophen, wie sie im Staat in dem Gleichnis von der dunklen Höhle geschildert wird. Der Philosoph, welcher das Gute, Gerechte und Schöne im vollen Tageslicht gesehen hat, steigt in die dunkle Höhle hinab, in welcher die Menschen nur die Schattenbilder von dem Seienden sehen, und versucht sie allmählich zu der Erkenntnis zu führen, dafs Gerechtigkeit das höchste Gut ist. Plato versucht also hier in seiner Weise das höchste Problem der Menschheit zu lösen, welches Familie, Staat und Kirche zu allen Zeiten beschäftigt hat: die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Bei diesem vielseitigen Interesse, welches diese Frage bietet, mag es daher berechtigt erscheinen, die Begründung der oben ausgesprochenen Ansicht dem Urteil wohlwollender und sachkundiger Leser vorzulegen.

## I.

Es handelt sich zunächst um die Frage, wie nach Platos Ansicht die grofse Masse des Volkes von einem Philosophen behandelt werden sollte. Aus der hier ausgesprochenen Aufgabe ergiebt sich der Sinn, in welchem in der Überschrift dieser Abhandlung der Ausdruck Erziehungslehre Platos gebraucht ist. Es handelt sich dabei nicht um die Erziehung der philosophisch angelegten Naturen zu Staatsleitern, von welchen Plato vorzugsweise in der Republik spricht, auch nicht von der Erziehung der Kinder der Bürger, von welcher er in den Gesetzen spricht, sondern von der Erziehung der grofsen Volksmassen.

Der Neigung des Philosophen entspricht es sehr wenig, aus dem Reich der reinen Erkenntnis des Guten, Wahren und Schönen hinabzusteigen zu dem niederen Volk, welches noch in der dunklen Höhle lebt und nur die Schattenbilder der Dinge sieht. Nur infolge eines gewissen Zwanges[1]) thut es der Philosoph, ja an einer Stelle heifst es, nur durch Genufs von Wein angeregt, könne der Philosoph sich dazu entschliefsen[2]). Die grofse Masse des Volkes verspricht ferner für eine solche Thätigkeit des Philosophen sehr geringen Erfolg. Wenn einer die Gesetzlosigkeit des Volkes kennt, so ergreift ihn die Stimmung, sich am liebsten ganz von der Welt zurückzuziehen, sich zu flüchten, wie ein Mann im Unwetter sich hinter eine Mauer flüchtet, und in der Einsamkeit nur darnach zu streben, wenigstens für seine Person ein gerechtes Leben zu führen[3]). Die grofse Masse des Volkes ist unfähig, die Weisheit zu lieben[4]). Ja, weder der Philosophie, noch der grofsen Masse des Volks würde auch nur damit gedient sein, wenn sich die letztere mit der ersteren beschäftigen wollte. Wenn junge Leute durch Fragen über die Unrichtigkeit ihrer eigenen Ansicht aufgeklärt sind, dann werden sie geneigt sein, jedermann mit ähnlichen Fragen zu belästigen, gleich jungen Hunden ihre Freude daran haben, alle, die ihnen nahe kommen, mit ihrer Rede zu zupfen und zu zausen[5]). Dadurch bringen sie die Philosophie in Mifskredit und haben für sich keinen Gewinn[6]). Es ist sogar um der Erziehung des Volkes willen oft notwendig, sie in ihren mangelhaften Anschauungen vom Guten und Schönen zu lassen. In denselben finden sie wenigstens einen gewissen Antrieb zur Pflichterfüllung, den man ihnen nicht nehmen darf, wenn man ihnen nicht zugleich die richtige Erkenntnis geben kann. Plato braucht dabei folgendes Gleichnis[7]): Ein junger Mensch wurde von Pflegeeltern erzogen, er hielt sie für seine rechten Eltern, erwies ihnen die gebührende

---

[1]) cf. d. r. p. 519, c. d. 517, c. d. 540, b. [2]) νόμοι 666, b, c. [3]) cf. d. r. p. 496 d, e. [4]) d. r. p. 494, a. [5]) d. r. p. 539 c. [6]) cf. d. r. p. 495 e. [7]) d. r. p. 538.

Ehrfurcht und fand in dieser falschen Meinung einen Schutz gegen seine eigenen Lüste und Begierden. Als er aber über den wahren Thatbestand aufgeklärt wurde, verlor er die Ehrfurcht vor seinen Eltern und konnte nunmehr auch seinen schmeichlerischen Begierden nicht mehr widerstehen. Ähnlich ist es mit der Anschauung des Volkes vom Guten und Schönen. Es ist derselbe Grundsatz, wie ihn Lessing ausspricht, wenn er sagt, er wolle anderen Leuten ihre trüben Wasser nicht ausschütten, solange er ihnen nichts Besseres dafür geben könne, und es ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes, wenn Plato in den Gesetzen[1]) sagt, dafs vor den Ohren der grofsen Volksmenge, „sobald ein Jüngling zugegen ist“, keine Kritik des Staates geübt werden soll, vielmehr soll dieselbe in der Meinung bleiben, ihr Staat sei vortrefflich, da die Götter selbst ihn eingerichtet hätten. Trotz dieser Unfähigkeit der grofsen Volksmenge zur Weisheitsliebe soll dieselbe aber nun keineswegs sich selbst überlassen werden, vielmehr ist es die Pflicht des Philosophen, sich zu überwinden und „wenn auch mit grofser Vorsicht“[2]) auf das unphilosophische Volk Einflufs zu gewinnen zu suchen. Indirekt ist ein Weg bereits in der obigen Ausführung enthalten. Das Volk soll in seinen Anschauungen vom Gerechten und Guten, von der Gröfse seines Staates erhalten bleiben und in denselben einen Sporn zum Streben nach der Gerechtigkeit haben. So sagt z. B. Sokrates zu dem Athener in der Apologie[3]): „Du bist ein Bürger Athens, der gröfsten und ruhmvollsten Stadt an Weisheit und Tüchtigkeit, und schämst dich nicht, deine Sorgfalt auf Geld, Ruhm und Ehre zu verwenden, aber für Einsicht, Wahrheit und deine Seele, dafs sie so gut wie möglich werde, sorgst du nicht?“ Aufserdem aber findet sich noch eine ganze Reihe von Vorschlägen über die Art und Weise, wie die grofse Masse des Volkes von den Philosophen behandelt werden soll. In den Gesetzen wird gefordert, dafs alle Reden und Gesänge, welche das Volk hört, einer strengen Zensur unterworfen werden, und nur solche sollen geduldet werden, in welchen ausgesprochen wird, dafs die Gerechtigkeit das höchste Gut sei[4]). Wenn dies dem Volk allezeit gesagt werde, sei zu hoffen, dafs es allmählich es für wahr halte. Glaube es doch durch häufiges Erzählen noch viel unglaublichere Dinge, wie z. B., dafs aus Drachenzähnen bewaffnete Männer hervorgesprofst seien[5]).

Im Symposion pag. 210 und 211 wird in der Rede der Diotima an Sokrates der Weg zur vollkommenen Erkenntnis nach seinem Anfang, Fortsetzung und Ziel in folgender Weise beschrieben. Der Mensch beginne mit dem Anschauen und der Liebe zu dem einzelnen Schönen, welches in mancher Beziehung schön, in anderer nicht schön ist; dann sehe er wieder anderes einzelne Schöne an, und durch den Vergleich dessen, was allem einzelnen Schönen gemeinsam ist, kommt er dann allmählich zu der Erkenntnis des Einen Schönen, Guten, Gerechten, welche die Nahrung für Götter und die wahren Philosophen ist. Dieser Rat entspricht ganz der Auffassung, wie sie in anderen Schriften Platos, namentlich im Phädrus[6]), entwickelt wird. Die Menschen haben, ehe sie auf die Erde kommen, mit den Göttern zusammen etwas von dem Einen Gerechten, Guten und Schönen gesehen, die einen, nämlich die Philosophen, mehr als die anderen, die grofse Menge der Menschen. Hier auf Erden haben wir Abbilder von diesem Einen, von dem Gerechten sehr mangelhafte, von dem Schönen die verhältnismäfsig besten. Wenn der Mensch diese Abbilder erblickt, so erwacht in ihm die Erinnerung an das Eine vollkommene Schöne und Gerechte, und je nach seiner natürlichen Beschaffenheit läfst er sich dann entweder mehr von seinen niederen Trieben leiten, oder er wird allmählich zu der philosophischen Erkenntnis des vollkommen Schönen, Guten und Gerechten geführt. Der Anfang aber ist das Anschauen und die Freude an dem Abbild des Schönen, welches in mancher Beziehung schön, in mancher aber nicht schön ist. Wendet man diese Grundsätze auf eine Rede an, welche über den Staat zu grofsen Volksmassen gehalten werden soll, so kommt man von der Gesamtheit des platonischen Systems aus zu ganz demselben Resultat, zu welchem Plato in den Gesetzen mehr aus politischen Erwägungen gelangte, dafs nämlich das Volk seinen eigenen Staat zunächst für den denkbar besten halten solle. Den vollkommenen Staat kann es noch nicht erkennen,

---

[1]) Ges. 634, e. [2]) d. r. p. 537, d. [3]) 29, d. [4]) 660, e. [5]) cf. Gesetze 664, a u. b. [6]) Phädrus 248 und folgende.

aber mehr oder weniger gelungene Abbilder finden sich in den vorhandenen Staaten. Wenn der Mensch die einzelnen Vollkommenheiten derselben anschaut, mit warmer Begeisterung sich derselben freut, (ein *ἐρᾷν* empfindet,) er danach auch andere Staaten betrachtet und das Gute in denselben erkennt, kann er je nach seiner Anlage allmählich den vollkommenen Idealstaat erfassen und dann allerdings den einzelnen Staat als einen höchst unvollkommenen erkennen. Dafs der erste Staat, den man in dieser Weise lieben soll, der eigene ist, ist selbstverständlich, weil man diesem am nächsten steht und weil das Staatsinteresse erfordert, dafs die Masse der Bürger nicht Kritik am eigenen Staat übt. Hieraus ergiebt sich also, dafs in einer Rede an das Volk über den vaterländischen Staat, an demselben möglichst viel Eigenschaften gezeigt werden, welche der vaterländische Staat wenigstens in abbildlicher, wenn auch oft sehr unvollkommener Weise mit dem Idealstaat gemeinsam hat. Hat ein Bürger gelernt, sich an der Herrlichkeit seines eigenen Staates zu freuen, der in mancher Beziehung schön, in mancher aber nicht schön ist, so hat er damit den ersten Schritt gethan, welchen Diotima fordert, um dann allmählich zu höherer Erkenntnis, schliefslich auch zu einer herben Kritik des eigenen Staates zu gelangen.

Eine andere Stelle, welche gerade die im Menexenus obwaltenden Verhältnisse berührt, aber, soweit ich sehen kann, bis jetzt noch nicht von den Interpreten zur Beleuchtung der betreffenden Rede benutzt worden ist, findet sich im Phädrus 277c. Sokrates führt da aus, dafs ein Redner nicht nur genau die Dinge kennen müsse, über welche er spricht, sondern auch die Verschiedenartigkeit der Seelen, zu denen er spricht, und die Mittel, durch welche dieselben zu leiten sind. Er fafst diese Untersuchung dann in dem Worte zusammen: „Einer einfachen Seele bietet der Redner einfache, einer mannigfaltigen Seele mannigfaltige und allstimmige Reden[1].“ Es fragt sich, was unter der einfachen, was unter der mannigfaltigen Seele zu verstehen ist. Eine bestimmte Erklärung findet sich darüber im Phädrus nicht. Da aber nach der Schilderung in der dritten Rede im Phädrus[2]) der Weisheitsliebende sich an dem Einen Schönen, Wahren, Gerechten nährt und demselben ähnlich wird, so ist wahrscheinlich, dafs auch hier unter der „einfachen Seele“ die des echten Philosophen zu verstehen ist. In der Vergleichung des Menschen mit einem Wagen[3]) wird derjenige des Philosophen nur in einer Richtung gezogen, der der anderen durch das wilde Pferd aber immer abgelenkt, und auch dieses Bild spricht daher dafür, dafs die Seele des Weisheitsliebenden einfach genannt wird, mannigfaltig also die Seelen derer sind, die nicht weisheitsliebend sind, also die Seelen der grofsen Menge der Menschen. Diese Auffassung findet ihre volle Bestätigung durch verschiedene Stellen im Staat. Dort heifst es (pag. 611, a — 612 b): „Die Vernunft kann nicht zulassen, dafs die Seele an und für sich von vieler Mannigfaltigkeit, Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei. Wenn sich die Seele ganz mit dem Göttlichen, Unsterblichen und immer Seienden befafste, so würde ihre wahre Natur offenbar werden, ob sie vielgestaltig oder eingestaltig sei. Jetzt aber ist sie infolge jener glücklich gepriesenen Schmausereien wild rings bewachsen.“ (Die Stelle ist hier in verkürzter Form citiert.) Vielgestaltig heifst ferner ein Mensch[4]), der tagtäglich sein Leben damit zubringt, den sich einfindenden Begierden zu willfahren und die darauf folgende Beschreibung eines solchen Menschen stimmt auffallend überein mit der der grofsen Masse des Volkes, wie sie d. r. p. 586, a und b gegeben wird. An einer anderen Stelle[5]) vergleicht Plato den Menschen mit einem vielgestaltigen Ungeheuer. Dasselbe trägt in sich die Bilder der verschiedensten zahmen und wilden Tiere, welche es jederzeit heraustreten lassen und deren Gestalt es annehmen kann. Aufserdem ist in ihm ein Löwe und ein Mensch. Letzterer ist aber meistens durch die anderen Tiere völlig machtlos. Über das Ganze ist das menschliche Angesicht gebreitet, sodafs von aufsen niemand dies mannigfaltige Ungeheuer sehen kann. Zweifellos ist ein Mensch, der diesem Ungeheuer gleicht, „mannigfaltig“ und ebenso zweifellos ist, dafs nur bei dem Philosophen der innere Mensch die volle Herrschaft hat, also ein einheitlicher Wille regiert. Auch dieses Gleichnis weist also darauf hin, dafs die einfache Seele die des

---

[1]) *Ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ.* [2]) Phaedrus 249, c. [3]) Phaedrus 248, a. [4]) d. r. p. 561, d. e. [5]) d. r. p. 588, c.

Philosophen, die mannigfaltige die des grofsen Haufens ist. Da die Rede des Menexenus an die grofse Volksmenge, also an bunte und mannigfaltige Seelen gerichtet ist, so wird es für die Beurteilung derselben von entscheidender Bedeutung sein, was Plato unter den mannigfaltigen und allstimmigen Reden versteht, welche für die mannigfaltigen Seelen bestimmt sind. Über die richtige Behandlung jenes vielgestaltigen Ungeheuers sagt Plato an der angeführten Stelle: „Man mufs dasjenige an anderen thun, wodurch der inwendige Mensch gestärkt wird, das Zahme an ihnen genährt wird. Das Wilde darf man unter Beistand des Löwen nicht aufkommen lassen. Für alle Teile gemeinsam sorgend mufs man sie unter sich und mit sich selbst befreundet machen.“ Hieraus folgt auch schon, wie die mannigfaltige und allstimmige Rede beschaffen sein mufs, welche für eine solche vielgestaltige Seele passend ist. Sie mufs vor allem das Ziel haben, den inneren Menschen im Menschen zu kräftigen, daneben auch auf alle die anderen zahmen Tiere Rücksicht nehmen, die ihrer Natur nach tief unter dem Menschen stehen. Wie dies geschehen kann und bis zu welchem Mafse, zeigen andere Stellen. Im Menexenus wird der Ausdruck *ποικίλλοντες* ausdrücklich von den Rednern gebraucht, welche ihre Reden auf das schönste mit Redensarten ausschmücken[1]), und demnach würde unter *ποικίλος λόγος*, einer mannigfaltigen Rede, eine solche zu verstehen sein, wie sie die Rhetoren zu halten pflegten. Damit stimmt dann überein die Forderung im Phädrus 272 a, dafs der rechte Redner, welcher seiner Aufgabe genügen wolle, wissen müsse, wo man die Kürze, die Rührung, die Übertreibung und, was man sonst für Arten der Rede gelernt hat, anzuwenden habe. Die Anwendung der rhetorischen Mittel wird also nicht verworfen, sondern gefordert, sie werden ganz dieser Forderung entsprechend „die notwendigen Vorkenntnisse“ (*τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα*)[2]) genannt; und es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs dieselben gerade für die „mannigfaltigen“ Seelen angemessen sind. Im Staat und den Gesetzen wird bei verschiedenen Gelegenheiten sogar gesagt, dafs der Philosoph dem Volk gegenüber auch einer Unwahrheit sich bedienen dürfe[3]); dem Menschen kann die Täuschung in Form einer Medizin nützlich sein. Dergleichen darf man aber nur den Ärzten zuweisen, Laien dürfen sich nichts damit zu thun machen[4]). Unter den Ärzten sind die philosophisch gebildeten Regierer des Staates zu verstehen. Gesetze pag. 663 e spricht Plato von einer nützlichen Unwahrheit (*ψεῦδος λυσιτελές*) und d. r. p. 414 b, c von einer ehrenwerten Lüge (*ψεῦδος γενναῖον*). Eine Reihe verschiedener Fälle giebt er an, in welchen die Täuschung als Medizin anzuwenden sei. Wenn einer aus Wahnsinn oder Unverstand etwas Übles zu thun versucht, ist Täuschung behufs der Abwendung, wie ein Arzneimittel, nützlich[5]). Der Lüge und des Betruges müssen sich unsere Regierer bedienen, wenn es sich darum handelt, philosophische Männer mit philosophischen Frauen zu vermählen, damit durch philosophische Zuchtwahl ein Weisheit liebendes Geschlecht erzeugt werde[6]). Nach den bereits oben citierten Stellen sollen die Männer, welche Mängel im Staat erkannt haben, denselben vor den Ohren der Jünglinge doch preisen, als wäre alles gut, da die Götter selbst ihn eingerichtet[7]). Ferner wird gefordert[8]), dafs die Bürger, welche im Felde eines ruhmvollen Todes gestorben, und die, welche im Leben als besonders Gute erkannt worden sind, nach ihrem Tode besonders geehrt und ihre Grüfte, wie die von Dämonen, verehrt und angebetet werden. Die beiden letzten Beispiele führen zu dem für die im Menexenus vorliegenden Verhältnisse sehr bedeutsamen Ergebnis: Nach Platos Ansicht war sehr übertriebenes Lob des eigenen Staates und der bereits gestorbenen ausgezeichneten Bürger vor der grofsen Volksmasse nicht nur gestattet, sondern gefordert. Nur mufs immer das Ziel desselben sein, die Leute zur Gerechtigkeit zu führen.

Fassen wir zunächst hier zusammen, was Plato von einer Rede über Staatsangelegenheiten vor einer grofsen Volksmenge fordert, so ergiebt sich folgendes: 1) sie mufs aussprechen, dafs Gerechtigkeit das höchste Gut sei, und dieser Gedanke mufs den eigentlichen Kern der Rede bilden; 2) über den Staat des Bürgers selbst darf kein Tadel ausgesprochen werden, vielmehr müssen die Zuhörer in der Meinung bestärkt werden, dafs ihr

---

[1]) 235 a. [2]) Phaedrus 269, b und 268 a und b. [3]) d. r. p. 389, b. cf. d. r. p. p. 459, d. [4]) d. r. p. 389 c. [5]) d. r. p. 382 c. cf. auch d. r. p. 331, c. [6]) d. r. p. 459 c. [7]) Gesetze 634, e. [8]) d. r. p. 468 e, 469 a.

Staat ein sehr guter sei, und in dieser Überzeugung den Antrieb finden, nach Gerechtigkeit zu streben; 3) die gestorbenen Helden und guten Bürger sollen wie Halbgötter verehrt werden. 4) Übertreibungen bis zur Unwahrheit sind nicht ausgeschlossen, vielmehr gefordert; rhetorische Schmuckmittel, welche geeignet sind, die Aufmerksamkeit des Volkes zu fesseln, desgleichen. 5) Philosophische Erörterungen, Aufforderungen zu denselben und Berichte von denselben sind ausgeschlossen. 6) Doch wird der Redner, dem Rat der Diotime entsprechend, an einem einzelnen Gegenstand, der in mancher Beziehung schön, in mancher nicht schön ist, d. h. in diesem Fall an einem einzelnen Staat, möglichst alle Schönheiten, d. h. alles, was er mit dem Idealstaate gemeinsam hat, darstellen, um dadurch zunächst die Liebe zu einem einzelnen Schönen zu erzeugen, die bei den besseren Naturen allmählich zur Liebe des vollkommen Schönen führt.

Ehe wir aber zur Anwendung dieser Grundsätze auf die Rede im Menexenus übergehen, fragt sich zunächst, ob überhaupt etwas Gutes nach Platos Auffassung im athenischen Staate gewesen, ob derselbe nicht etwa in jeder Beziehung häſslich gewesen. Im Gorgias[1]) heiſst es von dem athenischen Staat: „Unsere vorige Behauptung war also, wie es scheint, wahr, daſs wir nämlich niemanden kennen, der tüchtig im Staatsgeschäfte in diesem Staate gewesen ist.“ Er denkt dabei an Männer, wie Perikles, Cimon, Themistokles und Miltiades. Er begründet dies Urteil damit, daſs er sagt[2]): „Die Begierden auf etwas anderes zu lenken und sie nicht gewähren zu lassen, indem man sie zu dem überredet und nötigt, wodurch die Bürger besser würden, darin haben sich jene Männer, kurz gesagt, in nichts von den jetzt Lebenden unterschieden.“ Auch in den Gesetzen macht er dem athenischen Staat insbesondere zum Vorwurf[3]), daſs die Zucht aus den öffentlichen Spielen gewichen sei und[4]) daſs die Menge zu unbeschränkter Freiheit hingeleitet worden sei. Er nennt im Staatsmann 303 c den athenischen Staat ein Schattenbild des vollkommenen Staats, allerdings, um dadurch denselben aufs schärfste zu tadeln. Was aber für den vollkommenen Philosophen ein Schattenbild im üblen Sinne ist, das kann für den Anfänger ein Schattenbild im guten Sinne sein, d. h. ein solches, welches ihm wirklich einige Eigenschaften des vollkommenen Staates vorführt. Und in Beziehung auf sein Gesamturteil über den athenischen Staat möchte doch wohl dasselbe gelten, was Protagoras[5]) zu Sokrates über die Athener sagt: „Ich glaube, daſs derjenige, welcher als der Ungerechteste erscheint von denen, die unter den Gesetzen und Menschen aufgewachsen sind, gerecht ist und ein Muster in dieser Sache, wenn man ihn mit Menschen vergleichen wollte, die weder Bildung haben, noch Gerichtshöfe, noch Gesetze und auch keinen Zwang, der sie fortwährend zwingt, sich der Tugend zu befleiſsigen, sondern eine Art Wilde wären, wie die sind, welche voriges Jahr der Dichter Pherekrates am Kelterfeste aufführte. Du würdest wahrlich, wenn du dich, wie die Menschenfeinde in jenem Chor, unter solchen Menschen befändest, sehr zufrieden sein, wenn du auf einen Eurybatos und Phrynondas träfest, und würdest in Wehklagen ausbrechen, aus Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der hier lebenden Menschen.“ Diese Stelle bekundet, daſs der athenische Staat genau dem Objekte gleicht, zu welchem die Anfänger in der philosophischen Liebe hingeführt werden sollen, welches im Vergleich mit dem einen schön, aber im Vergleich mit dem andern nicht schön ist. Dem entspricht eine Reihe von Stellen, in welchen Plato mit Wärme von den Vorzügen seiner Vaterstadt Athen redet. d. r. p. 607 e spricht er von den herrlichen Staaten (*τῶν καλῶν πολιτειῶν*), in welchen sie groſs geworden. Man fühlt[6]) dem Athener die warme patriotische Begeisterung ab, wenn er von der Herrlichkeit Athens zur Zeit der Perserkriege spricht. Im Krito läſst Sokrates die Gesetze des athenischen Staats zu sich reden[7]), und er erklärt z. B. die über Ehe und Erziehung für gut und erklärt es in der dankbaren Anerkennung dessen, was ihm die Stadt geboten habe, für Unrecht, sich aus dem Gefängnisse mit Hülfe von List und Bestechung zu befreien und gegen die Gesetze ungehorsam zu sein. Der Spartaner Megillos erklärt in den Gesetzen[8]), daſs der athenische Staat dem spartanischen viel Gutes gethan habe, ja, er urteilt von den Athenern, sie wären nicht

---

[1]) 516 a und 517 a. [2]) 517 b. [3]) 700 und folgende. [4]) 699, e. [5]) 327, d. [6]) Gesetze 698. [7]) 50 und 52 b. [8]) 642, c.

aus Zwang, sondern aus freien Stücken tugendhaft. Plato konnte also vieles am athenischen Staat preisen, ohne dadurch immer mit seiner Überzeugung in Konflikt zu kommen. Der athenische Staat eignete sich demnach durchaus dazu, um an ihm den Rat der Diotime zu erproben, und es fragt sich nun: wie hat Plato im Menexenus diese Aufgabe gelöst?

## II.

Dafs in der Rede in dieser Schrift ein auffallender Mangel an philosophischen Gedanken und ein ebenso auffallender Reichtum an rhetorischem Schmuck, Übertreibungen und Unwahrheiten bei dem Lobe des athenischen Staates sich finden, ist oft ausgesprochen und bewiesen, und für die meisten Ausleger der entscheidende Grund gewesen, sie für unplatonisch zu erklären. Diesen Beweis hier zu wiederholen, ist daher überflüssig. Nicht aber ist bis jetzt gezeigt, dafs in der Rede lauter Eigenschaften des athenischen Staats gepriesen werden, welche er mit dem Idealstaate gemein hat, also mit andern Worten, dafs Plato in dieser Rede zwar nicht den Idealstaat selbst beschreibt, wohl aber dem Volk ein Schattenbild desselben an dem athenischen Staat vorführt, und ebensowenig ist meines Wissens bisher gezeigt, dafs und wie eine solche Darstellung mit den höchsten Zielen platonischer Philosophie zusammenhängt. Diese beiden Punkte wird also die folgende Ausführung vorzugsweise in das Auge zu fassen haben.

Sokrates beginnt nach einer kurzen Einleitung mit einer Lobpreisung des attischen Landes, der Mutter der Bewohner[1]). Da er im Kritias[2]) Attika ebenfalls als ein für Tugend und Einsicht angemessenes und geeignetes Land erklärt und andererseits in den Gesetzen[3]) ausführt, dafs der Idealstaat eines geeigneten Landes bedürfe, schildert er in diesen Worten bei Menexenus eine Eigenschaft, welche nach seiner Überzeugung beiden Staaten, dem Idealstaat ebenso wie dem athenischen, zukommt. Die Art und Weise, wie er es thut, die Anführung von allerlei Sagen und Märchen entspricht seiner Forderung einer bunten Rede für bunte Seelen.

Sokrates geht darauf Cap. VIII über zur Schilderung der Verfassung des athenischen Staates. Die wichtigste Stelle lautet: „In der That ist es eine Herrschaft der Besseren mit Zustimmung des Volkes. Könige haben wir nämlich immer; diese sind aber bald erblich, bald gewählt. Die Gewalt im Staate ruht aber meistens in den Händen des Volks, welches Ämter und Herrschaft denen verleiht, die ihm jederzeit die Besten bedünken, und weder Körperschwäche noch Dürftigkeit noch niedere Herkunft schliefst jemanden davon aus, noch erhebt ihn dazu, wie in anderen Staaten, das Gegenteil, sondern es giebt nur eine Richtschnur: wer für tüchtig und brav gilt (*ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι*), der gelangt zu Ehren und Gewalt."

Man vergleiche mit dieser Darstellung die Verfassung im Idealstaat oder, wenn man den Ausdruck lieber will, im zweitbesten Staat, wie sie in den *νόμοι* geschildert wird. Im Anfang sollen in demselben Könige herrschen, welche nicht vom Volke gewählt werden. „Gebet mir einen Staat, der von einem Tyrannen beherrscht wird," sagt der, welcher einen wirklich guten Staat gründen will[4]). Ähnlich heifst es de republ. pag. 502 a und b, dafs ein Nachkömmling eines Königs, der mit Weisheit ausgerüstet ist und dieselbe trotz aller Verführung sich erhält, befähigt ist, einen Idealstaat zu gründen. Für den Anfang eines Staates wird also an beiden Stellen ein geborener Herrscher gefordert. Ist der Staat aber erst erstarkt, dann fordert auch Plato in den Gesetzen[5]) mit der denkbar gröfsten Bestimmtheit von dem Volk gewählte Beamte. „Im Fortgang der Zeit und beim Fortbestande des Staates mag die Wahl der Obrigkeiten etwa folgende sein. Anteil an der Wahl derselben sollen alle haben, welche zu Pferde oder zu Fufse Waffen tragen und am Kriege, als es die Kräfte ihres Alters gestatteten, Teil genommen haben." Wenn nun Sokrates im Menexenus[6]) sagt: „Könige haben wir immer, diese sind

---

[1]) Menexenus cap. 17. [2]) 109 c. [3]) 704 und 705. [4]) Gesetze 709, e *τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν.* [5]) 753, b: *προελθόντος χρόνου καὶ μεινάσης τῆς πολιτείας αἵρεσις αὐτῶν ἔστω τοιάδε τις. Πάντες κοινωνούντων τῆς τῶν ἀρχόντων αἱρέσεως, ὁπόσοιπερ ἂν ὅπλα ἱππικὰ ἢ πεζικὰ τιθῶνται καὶ πολέμου κεκοινωνήκωσιν ἐν ταῖς σφετέραις αὐτῶν τῆς ἡλικίας δυνάμεσιν.* [6]) 238, d.

aber bald erblich, bald gewählt", so erhält das „bald — bald" durch die Geschichte die nähere Bedeutung: „einst hatten wir erbliche Könige, später aber gewählte", eine Auffassung, die auch in der Engelmannschen Ausgabe pag. 62 als die richtige bezeichnet wird. Es passen daher diese Worte ebensowohl auf die Geschichte des Idealstaates, wenigstens wie er in den Gesetzen geschildert wird, wie auf die des athenischen. In der Schrift d. r. p. findet sich nun allerdings keine Stelle, die so deutlich wie die aus den Gesetzen angeführte gewählte Herrscher für irgend eine Zeit fordert, aber der Widerspruch, welcher sich daraus mit der Auffassung in den Gesetzen und infolge dessen mit der in Frage stehenden Stelle im Menexenus ergiebt, ist bei genauerer Betrachtung doch nur ein scheinbarer. Derselbe würde in Wahrheit nur bestehen, wenn Plato die Frage: „Ist es denkbar, daſs ein Volk durch die zuerst ihm aufgezwungene Regierung eines Philosophen schlieſslich dahin kommt, sich selbst Philosophen zu Herrschern zu wählen?" verneinen würde. Die Bejahung dieser Frage ist aber auch nach den Darlegungen im Staat sehr wahrscheinlich, denn pag. 500—502 wird ausführlich geschildert, daſs schlieſslich auch die groſse Masse des Volks Wohlgefallen an der Regierung des Philosophen haben werde. Ist aber ein Volk erst so weit, dann würde es sich ja auch die Herrscher selbst wählen können, da die Wahl nur auf Philosophen fallen würde.

Der Forderung, daſs im Idealstaat die Philosophen herrschen sollen, entspricht die Schilderung der Herrscher in Athen in den folgenden Zeilen: „Nicht Reichtum, nicht Körperkraft oder Schwäche entscheiden, sondern es giebt nur eine Richtschnur: wer als tüchtig und brav gilt, der gelangt zu Ehren und Gewalt." Dabei sind die Ausdrücke aber so gewählt, daſs sie sowohl von dem athenischen Staat, als auch von dem Idealstaat gebraucht werden können. Er sagt „wer als gut gilt," und nicht „wer gut ist," denn letzteres würde von dem athenischen Staat nicht gelten, sondern nur von dem Idealstaat. Der Ausdruck *ὁ δόξας* paſst aber auf beide Staaten, da ja auch im Idealstaat der Herrscher nicht nur gut ist, sondern auch gut scheint, und von diesen Worten aus erhält dann auch der vorhergehende Satz seine richtige Bedeutung: „Es ist in Wahrheit eine Herrschaft der Besten unter Genehmigung des Volkes." (*Ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ᾽ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία.*) Da nach Theätet 167 c in gewissem Sinne in einem Staat derjenige, welcher der Beste scheint, auch der Beste ist, da der Mensch das Maſs aller Dinge ist, so wird auch hier die Herrschaft der Besten doch nur eine von solchen sein, welche die Besten scheinen. Der athenische Staat gleicht hier in hohem Maſse dem Schönen, welches als das geeignete Objekt für das Anfangsstudium der Philosophie von Diotime bezeichnet wird. Er ist schön im Vergleich mit dem Staat, wo nicht einmal der herrscht, welcher gut zu sein scheint, sondern der Reiche, aber häſslich im Vergleich mit dem Idealstaat, wo herrscht, wer gut ist, nicht nur scheint. An dieser Stelle zeigt sich der athenische Staat besonders deutlich als das Schattenbild des Idealstaates, welches daher höchst mangelhaft und verwerflich dem erscheinen muſs, der den letzteren selber kennt, aber dennoch imstande ist, dem Unkundigen einige wichtige Seiten des Idealstaates zur Darstellung zu bringen.

Darauf rühmt Sokrates von Athen, daſs sich alle Bürger als Brüder fühlen, weil in Athen kein Gegensatz zwischen Eingeborenen und Fremden sich findet. In diesem Punkt gleicht Athen nicht nur dem Idealstaat, sondern sogar der auserlesenen Gemeinschaft der philosophisch gebildeten Leiter des Staates, welche sich auch gegenseitig als Brüder ansehen[1]). Bei den letzteren soll dies die Folge der Weibergemeinschaft sein. Keiner weiſs nämlich infolge derselben, ob er nicht einen wirklichen Bruder vor sich hat. Wenn es richtig ist, daſs Plato in dieser Rede überall zugleich den Idealstaat vor Augen gehabt hat, möchte man fast vermuten, daſs der Ausdruck „gleichmäſsige Herkunft" (*ἡ ἐξ ἴσου γένεσις*) mit der Absicht gewählt sei, auch hier am athenischen Staat das sehr unvollkommene Abbild der eben genannten gleichmäſsigen Herkunft darzustellen.

Im folgenden Abschnitt beschäftigt sich nun die Rede ausschlieſslich mit den Kriegen, welche der athenische Staat glorreich geführt hat. Wenn Plato verhältnismäſsig kurz die Ver-

---

[1]) d. r. p. 463, c.

fassung des athenischen Staates rühmt und sehr ausführlich die Kriege, so hat das wohl einmal darin seinen Grund, dafs für die grofse Masse des Volks gerade die grofsen Kriegsthaten erfahrungsmäfsig dasjenige sind, was den Bürger mit Stolz auf sein Vaterland erfüllt, und da es nach der obigen Ausführung darauf zunächst ankommt, auch aus pädagogischen Gründen am geeignetsten für eine solche Rede. Entscheidender wird aber für Plato wohl die Erwägung gewesen sein, dafs er bei einer eingehenden Beschreibung der inneren Verhältnisse in Athen nur zu vernehmlich hätte merken lassen müssen, dafs in Athen nur der, welcher gut zu sein scheint, nicht der, welcher es ist, herrscht. In Wahrheit gleicht der athenische Staat nach Platos Meinung jenem Schiffe, von welchem er d. r. p. 488 spricht, dessen Mannschaft und Passagiere trunken sind und wo zum Steuermanne nicht derjenige gewählt wird, welcher die Steuerkunst am besten versteht, sondern derjenige, welcher seinen Wählern die meiste Aussicht bietet, selbst zur Herrschaft zu gelangen. Hätte Plato aber diese Ansicht merken lassen, so würde der Zweck der Rede völlig verfehlt sein. Ferner konnte er nach seiner Überzeugung nicht wie Perikles in seiner bekannten Rede, Thucyd. II, cap. 35—46, rühmen, dafs jeder seiner Neigung folgen könne, ohne auch nur von andern unwillig angesehen zu werden und ebensowenig, dafs in Athen grofse Reichtümer gesammelt würden. Die Wächter des Staates sollen vielmehr darauf achten, dafs Reichtum sich nicht in den Staat schleiche[1]). Wie wenig Plato es als einen Vorzug seines Staates ansehen konnte, dafs einer seines Privatlebens wegen auch nicht einmal unwillig angesehen werden sollte, bekunden folgende Stellen: „Über das Heiraten gelte der eine Satz: Ein jeder soll die dem Staate förderliche Heirat eingehen, nicht die, welche ihm selbst am angenehmsten ist[2]).“ „Männer, welche über 35 Jahre alt sind und sich nicht verheiraten, sollen eine Geldstrafe zahlen und der Verachtung der Jünglinge preisgegeben werden[3]).“ „Die Hausfrauen und Hausherren sollen des Morgens zuerst aufstehen und die Dienerinnen wecken, nicht etwa sich von ihnen wecken lassen[4]).“ Man vergleiche auch noch die Bestimmung über letztwillige Vermögensverfügung[5]), das Begräbnis[6]), das Verbot willkürlicher Veränderung von Tänzen und Spielen[7]). Demnach ist es sehr begreiflich, weshalb Plato über so viele Punkte des athenischen Lebens rasch hinweggeht, welche Perikles ausführlich preist. Hätte Plato in dieser Rede Reichtum, Festspiele, Ungebundenheit des einzelnen wie Perikles gerühmt, dann würde er jenem Redner gleichen, welcher im Phädrus[8]) geschildert wird, der selbst ein Pferd so wenig kennt, wie seine Zuhörer, aber weifs, dafs letztere glauben, ein Pferd sei das Tier mit den längsten Ohren, und nun den Esel Pferd nennt und auf denselben eine Lobrede hält. Das Volk hält ohne Zweifel den Staat mit Reichtum, Festspielen u. s. w. für einen sehr guten Staat, aber irrtümlich, und diese Rede hätte das gepriesen, was das Volk für gut hält, was aber in Wahrheit nach Platos Ansicht das gerade Gegenteil davon ist. Plato beschränkt sich daher in seiner Lobrede auf das, was auch er preisen konnte.

Wie hat nun Plato die Aufgabe gelöst bei Schilderung der auswärtigen Politik Athens das hervorzuheben, was sowohl dem athenischen Staat als dem Idealstaat gemeinsam ist? Dafs nämlich Plato vieles gerade an der auswärtigen Politik billigt, ergiebt sich aus den Worten des Megillos in den Gesetzen[9]) und aus der Schilderung der Perserkriege[10]). Über die Kriege des Idealstaates spricht er sich, soweit ich sehen kann, nur an sehr wenigen Stellen aus, nämlich d. r. p. 423 b und d. r. p. 469. An der ersten Stelle heifst es: „So dürfte denn dieses auch der schönste Mafsstab für unsere Regierenden sein, wie grofs an Umfang sie den Staat machen und wieviel Land sie für denselben nach seiner Gröfse abgrenzen und das übrige lassen sollen. So lange derselbe ein einheitlicher sein wird, so lange mögen sie ihn vergröfsern, darüber hinaus aber nicht.“ Er hört nach der vorangehenden Auseinandersetzung (pag. 422 und 427 a) auf, ein einheitlicher zu sein, wenn in dem Staate durch den Gegensatz von reich und arm Parteiungen entstehen. — In den νόμοι pag. 694 zeigt der Athener an der Geschichte des persischen Staates, wie im Anfang zur Zeit des Cyrus die Perser mächtig gewesen und Herren über viele andere geworden seien, „weil die Herrscher den Beherrschten Freiheit mitteilten.“ Die

---

[1]) d. r. p. 421, e 422, a cf. Gesetze 870, b. [2]) Gesetze 773, b. [3]) Gesetze 774. [4]) Gesetze 807, e, 808, a. [5]) Gesetze 923, a und b. [6]) Gesetze 959. [7]) Gesetze 800, a. [8]) Phaedrus 260. [9]) Gesetze 642, c. [10]) Gesetze 698.

Nachfolger des Cyrus hätten das Volk geknechtet, infolgedessen sei der Staat zurückgegangen (697). — Durch Kombination der beiden Stellen in der Republik und den Gesetzen ergiebt sich, dafs der Idealstaat im Kriege den Besiegten die Freiheit mitzuteilen habe. Als eine Steigerung dieser guten Eigenschaft kann es nur angesehen werden, wenn er seine Kriege für die Freiheit der Völker führt. Und nun vergleiche man mit diesem Ergebnis die Schilderung der Kriege Athens im Menexenus! Bei jedem derselben wird hervorgehoben, dafs er geführt sei für die „Freiheit der Völker", beim Beginne der Schilderung 239, b: „Sie glaubten für die Freiheit der Hellenen für Hellenen und gegen Barbaren für alle Hellenen kämpfen zu müssen," dann bei dem sikelischen Krieg 243, a: „Im Kampf für die Freiheit der Leontiner hatten sie Siegeszeichen errichtet" dann 240, e: „Die Athener waren Väter der Freiheit, sowohl der unsrigen als derer insgesamt, welche das Festland bewohnen." Ferner 244, c: „Die Athener die Stützen der Freiheit" und 245 a: „Die Stadt erlöste die Hellenen aus der Knechtschaft, dafs sie frei waren, bis sie sich selbst wieder verknechtet." Die Athener gleichen nach der Schilderung in dieser Rede in vieler Beziehung den „strammen und mageren Hunden," wie d. r. p. 422 d die Bürger des Idealstaates genannt werden, welche für sich nichts begehren, aber anderen beizustehen bereit und befähigt sind. Dafs dabei überall etwas von Übertreibung, von der im Phädrus geforderten δείνωσις sich findet, ist offenbar, aber dafs derselben auch ein Kern von Wahrheit nach Platos Meinung zu Grunde liege, geht aus den oben angeführten Worten des Megillos in den Gesetzen 642 c hervor.

An der andern Stelle[1]) führt Plato aus, dafs die Hellenen im Kriege gegen Hellenen sich nicht behandeln dürften, wie die Feinde im Kriege gegen Barbaren. Man müsse suchen das hellenische Geschlecht zu schonen (469 c), sie zu bessern, aber nicht auf Knechtschaft oder Vernichtung sein Absehen richten (471 a). Mit unverkennbarer Ähnlichkeit selbst des Wortlautes heifst es im Menexenus pag. 242 d: „Während es den Athenern in Sphakteria frei stand, die Spartaner zu töten, schonten sie ihrer, gaben sie wieder frei und machten Frieden, indem sie der Ansicht waren, dafs man gegen Stammesgenossen nur bis zum Siege Krieg führen und nicht aus Privathafs gegen eine Stadt ein Gemeinwesen der Hellenen verderben, wohl aber gegen die Barbaren bis zur Vertilgung kriegen müsse." — Vergleicht man diese Schilderung mit dem Bericht bei Thucydides, so kann allerdings keinem Zweifel unterliegen, dafs man auch hier eine von den bis zur Unwahrheit gesteigerten Übertreibungen vor sich hat.

Das Ergebnis der Vergleichung dieser Schilderung des athenischen Staats mit der Schilderung des Idealstaates in den Schriften von den Gesetzen und vom Staat ist demnach, dafs Plato überall am athenischen Staat die Eigenschaften des Idealstaates darstellt, indem er dabei wenigstens an einzelnen Stellen mehr oder weniger über die Wirklichkeit hinausgeht. Was er dabei beabsichtigt, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Um den Begriff der Gerechtigkeit zu erforschen, beschrieb er für die befähigten Schüler, wie Adeimantos und andere Zuhörer, im Staat den Idealstaat[2]). Der Philosoph verkehrt in seinen Gedanken mit dem Göttlichen, Geordneten und wird dadurch, soweit es ihm möglich ist, göttlich und geordnet[3]). Weder das eine noch das andere konnte bei der grofsen Masse des Volks geschehen, es mufsten ihm daher am athenischen Staat soviel als möglich die Eigenschaften des Idealstaates dargelegt werden, damit es daran nach dem Mafse seiner Fassungskraft einen Begriff von der Gerechtigkeit erhalte und es mufste angeleitet werden, sich in Gedanken mit dem „Göttlichen, Geordneten", soweit es im athenischen Staate realisiert war oder wenigstens dabei gedacht werden konnte, zu beschäftigen, um dann, soweit es einem Athener möglich war, göttlich und geordnet zu werden. Wir haben ferner in dieser Lobpreisung des athenischen Staates eine praktische Anwendung des Rates, welchen Diotime über den Weg zur Erkenntnis des vollkommen Schönen gibt. Man soll beginnen mit dem Anschauen oder der Liebe zu einem einzelnen Schönen, welches in mancher Beziehung schön, in mancher Beziehung nicht schön ist. Dann soll man zu einem anderen einzelnen Schönen gehen und dann wieder zu einem anderen, dann suchen, was allen gemeinsam ist und so das eine vollkommen Schöne erkennen. Die Athener werden hier angeleitet zu dem An-

---

[1]) d. r. p, 469—471 c. [2]) d. r. p. 368, e, 369, a. [3]) d. r. p. 500, d.

schauen und der Liebe zu dem einzelnen Staat, dem athenischen, der in mancher Beziehung schön, in mancher nicht schön ist. Die weitere Aufgabe würde sein, die Befähigten anzuleiten, andere einzelne Staaten zu betrachten und allmählich dadurch zur Erkenntnis des Idealstaates zu gelangen. Endlich haben wir in dieser Rede eine Ausführung des Wortes, mit welchem Sokrates in der Apologie[1]) die athenischen Bürger anredet: „Du Bürger des vortrefflichen Staates Athen," man erwartet daher im zweiten Teil der Rede eine Ausführung der Fortsetzung jener Worte: „schämst dich nicht, deine Sorgfalt auf Geld, dafs du dessen soviel als möglich bekommst, auf Ruhm und Ehre zu verwenden, aber für Einsicht, Wahrheit und deine Seele, dafs sie so gut als möglich werde, sorgst du nicht?" Vielleicht könnte entsprechend dem Philosophenweg, welchen Diotime beschreibt, leise angedeutet werden, dafs noch etwas Besseres als der athenische Staat denkbar ist. Dies letztere müfste aber mit sehr grofser Vorsicht geschehen, da die Athener in der Meinung von der Vortrefflichkeit ihres Staates nicht erschüttert werden durften. Ob und inwiefern die folgende Ermahnung in der Rede diesen Erwartungen entspricht, ist zu untersuchen.

Dafs die Bürger Athens vor allem nach Tugend und Gerechtigkeit streben sollen, dafs diese die höchsten Güter seien, ohne welche alles, auch Reichtümer, Schönheit, Wissen u. s. w., wertlos sei, wird zu wiederholten Malen ausgesprochen, 246 b und e. Der Wortlaut erinnert dabei sehr an die Stelle der Apologie. Den Eltern wird zugemutet, sich bei dem Tode ihrer Söhne damit zu trösten, dafs sie nicht unsterbliche, sondern gute und rühmenswerte Söhne begehrt hätten. Dies höchste Gut sei ihnen zu Teil geworden. Endlich wird der Trauernde aufgefordert, sich nicht mafslos dem Schmerz hinzugeben, sondern die Besonnenheit, die Quelle des Glücks, in sich selbst zu tragen, eine Mahnung, welche sehr an die Schilderung des echten Philosophen[2]) erinnert, welcher wahrhaft reich ist, nicht an Gold, sondern an dem, woran der Glückselige reich sein mufs, an einem guten und vernünftigen Leben.

Die Athener werden ferner ermahnt, ihre Vorfahren womöglich noch zu übertreffen[3]); damit ist aber klar ausgesprochen, dafs Verfassung und Handlungsweise bei den Athenern bisher noch nicht vollkommen gewesen sein kann. Für den Einsichtigen konnte es bald klar werden, dafs eine Unvollkommenheit vor allen Dingen darin liege, dafs in Athen derjenige herrscht, welcher der Beste zu sein scheint, aber nicht derjenige, welcher der Beste ist. Und doch ist diese Mahnung so gehalten, dafs eine jede den Patriotismus störende Kritik des athenischen Staates fern bleibt.

Endlich erinnert die Rede die Athener an das Los, welches ihrer nach dem Tode wartet[4]). Dort heifst es: „Wer die Seinigen beschimpft hat, dem ist weder Mensch noch Gott Freund, weder hier auf Erden noch unter der Erde nach dem Tode," und: „Wenn ihr euch befleifsigt (nämlich euren Vorfahren an Tugend ähnlich zu werden oder sie zu übertreffen), so werdet ihr als Freunde zu uns (nämlich den Verstorbenen) als Freunden kommen, führt euch demnächst das euch bestimmte Geschick hierher. Seid ihr aber Feiglinge, so wird euch keiner freundlich aufnehmen." Steinhart hat gemeint[5]), Sokrates hätte hier mit wenigen Worten auf die Unsterblichkeit, als auf eine der ersten Quellen des Trostes hinweisen sollen, während das wenige, was vom Fortleben der Seele im Hades angedeutet werde, mehr einer herkömmlichen Phrase, als lebendiger Überzeugung gleiche. Leider hat er unterlassen, genauer anzugeben, wie nach seiner Überzeugung Sokrates über die Unsterblichkeit hätte reden sollen. Die Beantwortung dieser Frage mufs daher aus den Schriften Platos selbst gesucht werden. Sokrates freut sich in der Apologie[6]) auf den Tod, weil er dort seine philosophischen Untersuchungen fortsetzen könne und sich mit Odysseus, Achilles u. a. unterreden werde, ob sie sich für weise halten, ob sie es wirklich sind oder nur scheinen. Dies auszusprechen, würde schwerlich vor den Ohren der Athener an diesem Orte angemessen sein. Er sagt ferner[7]), dafs diejenigen, welche auf dieser Erde wahre Philosophen gewesen, nach dem Tode in unmittelbarer Nähe Gottes hohe Seligkeit zu geniefsen hätten. Dies konnte er aber den Athe-

---

[1]) Apologie 29, d. [2]) d. r. p, 521, a. [3]) 247, a, b. [4]) 246 d, 247 c. [5]) Plato's Werke B. VI, Seite 380. [6]) Apologie 41, b. [7]) Phaedo 80, d.

nern ebenfalls nicht als Trost sagen, da dieselben ja keineswegs nach seiner Meinung echte Philosophen waren oder vorläufig auch nur sein konnten, also auch nicht sich solcher Hoffnung getrösten durften. Die gefallenen Krieger hatten sich als gute Staatsbürger erwiesen; die Bürger werden dazu ermahnt, ihnen ähnlich zu werden. Das Los guter Staatsbürger nach dem Tode wird nach Phaedo[1]) sein, dafs sie Bienen oder Wespen werden und auch so wieder ein wohl geordnetes Staatsleben führen. Dies den Athenern an dieser Stelle zu sagen, würde mutmafslich nur einen Lacherfolg gehabt haben. Nach dem Berichte des Er im Staate[2]) werden ferner die Verstorbenen auf einer grofsen Wiese vor dem Eingang in den Himmel und in den Ort derer, die für ihre Sünde gestraft werden sollen, ihre früheren Bekannten treffen, werden sich gegenseitig viel erzählen und sich dann, je nach ihrer Denkungsart, ein derselben entsprechendes Los für ihr zweites Leben auf der Erde wählen. Plato sagt nun in der Rede: „Ihr werdet als Freunde zu uns als Freunden kommen", und es erscheint dies bei genauerer Betrachtung als der denkbar präciseste Ausdruck über den Zustand der guten Bürger Athens nach dem Tode. Es würde schwer anzugeben sein, was er bei seiner Auffassung darüber anders hätte sagen sollen. Hier wie bei anderen Gelegenheiten zeigt sich, dafs der Verfasser des Menexenus die Ansichten Platos doch genauer gekannt hat, als seine Kritiker, wie Steinhart und andere. Dafs aber eine solche Äufserung im Herz und Gemüt der Athener einen empfänglichen Boden gefunden haben wird, bekunden die schönen Grabfiguren, die sich aus jener Zeit erhalten haben, und worin sich tiefes Gefühl des Schmerzes und der Sehnsucht nach den Verstorbenen ausspricht.

Da Plato in dieser Rede im Menexenus eine Rede überliefert, welche nach seiner Auffassung allen Aufgaben genügte, so fragt es sich: was hat er damit beabsichtigt? An den Reden, wie sie vielfach gehalten wurden, konnte er kein Wohlgefallen haben, weil sie nicht die Mahnung enthielten, die Gerechtigkeit als das höchste Gut zu achten, und doch hielt er solche Reden für eins der wichtigsten Bildungs- und Erziehungsmittel für das gesamte Volk[3]). In den Gesetzen sagt er[4]), dafs die dort geführte Unterredung wohl geeignet wäre, den Schullehrern als Leitfaden zu dienen und auf diese Weise ein von ihm ausdrücklich anerkanntes Bedürfnis zu befriedigen. Da er bei den Gesetzen dieses Ziel, wenn auch nur nebenbei, im Auge gehabt, so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dafs nach seiner Absicht die im Menexenus geschriebene Rede bei den jährlichen Festen zu Ehren der gefallenen Krieger (wir würden heute etwa sagen: „beim Sedanfeste") gesprochen werden sollte. Nach der Äufserung bei Cicero Orator 44, § 151 ist dies nun wirklich alljährlich geschehen. Ist diese Nachricht richtig, so würde dies als ein glänzendes Resultat der Bestrebungen Platos angesehen werden müssen; er hätte auf diese Weise erreicht, dafs die Mahnung seines Idealphilosophen Sokrates: „Trachtet vor Allem nach der Gerechtigkeit!" auch nach dessen und seinem Tode alle Jahre wieder von neuem der Gesamtheit des athenischen Volks zugerufen würde. Das Ergebnis seiner philosophischen Untersuchungen, denen vorzugsweise die Schrift „der Staat" gewidmet ist, dafs nämlich der Gerechte glücklicher sei, als der Ungerechte, wäre immer wieder von neuem vor den Ohren des Volkes ausgesprochen worden. Er hätte die Aufgabe gelöst, welche er in den Gesetzen 664 a als eine der wichtigsten für den Staat bezeichnet, wenn er sagt, es müsse jedes Mittel ausfindig gemacht werden, auf welche Weise die ganze Gemeinschaft der Bürger hierüber (nämlich über die Gerechtigkeit als dem höchsten Gut) sich ausspräche, sowohl in Gesängen und Dichtungen als in Reden. Als Ziel seiner Rede würde dann zu bezeichnen sein, dafs die grofse Menge der Athener in der Liebe zum athenischen Staat, ihrer Vaterstadt, gestärkt würde und in derselben einen Sporn zum Streben nach der Gerechtigkeit erhielte. Die Berufenen würden allerdings nach jenem Worte der Diotime nicht nur den einen schönen Staat sich ansehen, sondern sie würden von dieser einen Schrift Platos auch zu dem Studium der anderen übergehen und so allmählich zur Erkenntnis des Idealstaats und des vollkommenen Guten gelangen sollen. Es würde für manchen mit der Zeit ein ähnlicher Augenblick eintreten, wie für Alcibiades in der dem Plato ebenfalls zugeschriebenen und abgestrittenen Schrift

[1]) Phaedo 81 e, 82. b. [2]) d. r. p. 614 und folgende. [3]) Gesetze 664, a. [4]) 811, d.

Alcibiades I. Sokrates hat ihn stets mit Liebe beobachtet, aber lange Zeit ihn sich selbst und dem Einfluſs seines Vormundes Perikles überlassen, dann aber sagt er ihm, als er Alcibiades dafür reif hält[1]): „Perikles war kein guter Vormund, niemand ist durch ihn weise geworden.“ Perikles habe ihm schlechte Erzieher gegeben[2]), es gebe nur einen guten Vormund: Gott, den solle er durch Sokrates kennen lernen[3]). Wer durch diese Rede im Menexenus sich ernstlich dazu hat antreiben lassen, nach der Gerechtigkeit zu streben und die Vorfahren womöglich an Tugend zu übertreffen, der würde in Platos Schriften weiter geforscht und Stellen gefunden haben, wie in der Republik 421 a: „Wächter der Gesetze und des Staats, die es nicht wirklich sind, sondern nur scheinen, verderben den ganzen Staat von Grund aus“; er würde damit das Lob in der Rede im Menexenus: „in Athen herrscht nur, wer gut scheint“, als ein sehr zweifelhaftes erkennen; er würde ferner das Wort lesen: „Athen hat überhaupt keinen wirklich guten Staatsmann gehabt[4])“; — „von der Gerechtigkeit giebt es überhaupt nur sehr trübe Abbilder auf Erden, die der Schönheit werden noch am klarsten erkannt[5]);“ „in den zur Zeit bestehenden trostlosen Zuständen kann man überhaupt nicht hoffen, die Gesamtheit zu bessern; es ist schon sehr viel, wenn nur der einzelne sich rein hält[6])“; „aber vielleicht wird einmal, sei es bei den Griechen oder Barbaren, ein die Weisheit liebender Mann an die Spitze eines Staates treten oder ein König oder Königssohn infolge göttlicher Eingebung mit wahrer Liebe zur Weisheit erfüllt werden. Dann wird der Idealstaat möglich sein[7])“. Damit würde dann in dem empfänglichen Hörer dieser Rede eine Sehnsucht und Hoffnung erweckt, deren Erfüllung vier Jahrhunderte später der Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen verkündete.

## III.

Ehe wir aber zur Untersuchung über Vorrede und Schluſs zu dieser Rede gehen, werden die Gründe zu prüfen sein, die die bisherigen Ausleger dazu bestimmt haben, dieselbe für unplatonisch zu erklären. Wir folgen dabei im wesentlichen dem Programm von Gutscher[8]), in dem die bisher gegen diese Rede erhobenen Einwände übersichtlich zusammengestellt und begründet werden. Gutscher sucht zunächst zu beweisen, daſs die Rede nicht den im Phädrus und Gorgias ausgesprochenen Grundsätzen entspricht. „Diese bestehen darin, daſs der Redner nie zum Schmeichler seiner Zuhörer werden solle“ u. s. w. Dies geschähe aber im Menexenus. Gutscher übersieht aber dabei erstens, daſs Sokrates in dieser Rede nicht sowohl die vor ihm stehenden Athener lobt, sondern ihren Staat und ihre Vorfahren, und zweitens, daſs Plato ausdrücklich fordert, daſs vor den Ohren des Volkes sein Staat nie getadelt, sondern nur gelobt werden soll.[9])

Gutscher läſst ferner gerade die für diese Rede wichtigsten im Phädrus entwickelten Grundsätze aus, daſs für die verschiedenen Zuhörer die Reden sehr verschieden gestaltet sein muſsten und es kann ihm daher auch nicht in den Sinn kommen zu untersuchen, wie beschaffen eine Rede sein müsse, welche für die ganz unphilosophische Masse des Volkes bestimmt ist. Die Stelle *ποικίλῃ ψυχῇ ποικίλοι λόγοι* erwähnt er gar nicht.

Wenn er ferner hervorhebt, daſs nach Plato eine solche Rede nur von einem gehalten werden könne, welcher philosophisch gebildet sei, so übersieht er dabei, daſs der Verfasser des Menexenus offenbar dieselbe Ansicht hat, denn er legt die Rede dem groſsen Philosophen Sokrates in den Mund und hebt dabei besonders hervor, daſs derselbe beim Halten dieser Rede „ein Greis“ gewesen, also die gesamte philosophische Bildung hinter sich hat; dies ist dem Verfasser so wichtig gewesen, daſs er dabei den Anachronismus nicht scheut, diese Rede den Sokrates noch 12 Jahre nach seinem Tode halten zu lassen. Gutscher vergiſst ferner bei dieser Stelle, daſs nach seiner eigenen Ansicht[10]) in der That der Redner die Ansichten Platos vom Staat gekannt, nur eine für Gutscher unbegreifliche Anwendung davon gemacht habe. Unbegreiflich

---

[1]) Alcibiades 119, a. [2]) 122, b. [3]) 124, c. [4]) Gorgias 516 e, 517 a. [5]) Phädros 250 b. [6]) d. r. p. 496 d und e. [7]) d. r. p. 499. [8]) Marburg 1864. [9]) Cf. Gesetze 634 e, d. r. p. 538 und meine obigen Ausführungen. [10]) a. a. O. 33.

ist aber für Gutscher dieselbe, weil er allem Anschein nach übersehen hat, dafs für den Anfänger das Schattenbild irgend einer Sache das einzige Mittel ist, ihm irgend welche Kenntnisse von dem Idealbild zuzuführen. Wenn ferner Gutscher nachweist, dafs in dieser Rede vielfach die Wahrheit verletzt wird[1]), so vergifst er dabei, dafs Plato ausdrücklich Unwahrheit als Medizin für das Volk an mehreren Stellen empfiehlt, also diese Thatsache vielmehr für als gegen die platonische Abfassung spricht. Dafs aber gerade in solchen Verhältnissen, wie den im Menexenus vorliegenden, nach Platos Meinung Irrtum und Übertreibung heilsam wirken können, haben wir oben zu zeigen gesucht.

Bei der Besprechung der Stelle über die Verfassung Athens[2]) sind Gutscher ebenfalls offenbar eine Reihe wichtiger Stellen entgangen. Die Stelle[3]), in der ausdrücklich gefordert wird, dafs alle Bürger an der Wahl der Beamten teilnehmen sollen, wird von Gutscher gar nicht erwähnt. Gutscher übersieht ferner, dafs, wenn Sokrates im Menexenus nachdrücklich sagt: „wer der beste zu sein scheint, herrscht,“ er offenbar mit Absicht zweimal den Ausdruck „scheint“ gebraucht, und nicht sagt: „wer der beste ist“, und dafs von diesen Sätzen aus doch auch der unmittelbar vorhergehende Ausdruck „*ἔστι τῇ ἀληθείᾳ μετ᾽ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία*“ sein eigentümliches Licht erhält. Aufserdem ist von Gutscher gar nicht berücksichtigt, dafs Plato in seinen Schriften auch am athenischen Staat vieles mit voller Wärme anerkennt und dafs gerade von den auch sonst von Plato gerühmten Eigenschaften des athenischen Staates sehr viele in dieser Rede erwähnt werden. Wenn ferner Gutscher den Vorwurf erhebt, dafs die Rede alles philosophischen Gehaltes entbehrt, so vergifst er dabei gänzlich die Stelle[4]), in welcher nachdrücklich hervorgehoben wird, dafs die Menge nicht philosophieren könne und dafs man sie in philosophische Untersuchungen nur zu ihrem eigenen Schaden hineinziehen könne. — Wenn dann Gutscher meint, die Tugend für das höchste Gut zu erklären, sei nicht Plato eigentümlich, sondern allen sokratischen Schulen gemeinsam, so ist vergessen, dafs nach den Gesetzen[5]) der Wert einer Volksrede allein danach bemessen wird, ob diese Wahrheit ausgesprochen wird oder nicht. — Wenn endlich Gutscher gar meint, Plato habe in dieser Rede über Verfassungsänderungen reden müssen, so beweist das wiederum, dafs er die oben citierte Stelle in den Gesetzen[6]) völlig übersehen hat. Alle von Gutscher gegen den platonischen Charakter der Rede erhobenen Einwände sind also vielmehr sehr kräftige Beweise für denselben. — Schwerlich ist auch das Urteil Schleiermachers richtig, welches er mit Rücksicht auf Menexenus in den Worten ausspricht: „Was Plato vermocht haben kann, sich in einer späteren Zeit in die ihm ganz fremde Gattung der Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen.“ Als seinen Beruf bezeichnet Sokrates in der Apologie 29: die Athener zu ermahnen, für ihre Seele zu sorgen, dafs sie gut und gerecht werde. Dasselbe Ziel verfolgt Plato in seinen sämtlichen Schriften, und alle seine philosophischen Untersuchungen sind doch nur Mittel zu diesem Zweck. Er gleicht darin ganz jenem Gesetzgeber[7]), welcher nach Art eines Bogenschützen bei allen Gesetzen nur auf das eine sieht, dafs die Bürger gerecht werden. Volksreden waren dazu ein wichtiges Mittel; geeignete zu schaffen pafst daher ganz in den Kreis der Aufgaben, welche sich Plato gestellt hat.

Wenn ferner manche Ausleger diese Rede im Vergleich mit der des Perikles bei Thucydides für sehr dürftig und deshalb für unplatonisch gehalten haben, so ist dabei die völlig verschiedene Stellung der beiden Männer übersehen. Wenn Perikles den athenischen Staat lobte, so konnte er das mit voller innerer Überzeugung, Plato hingegen ging das sehr gegen seine Neigung und eigentliche Herzensmeinung. Er that es nur aus pädagogischen Gründen um des Volkes willen.

## IV.

Wie pafst nun aber zu dieser Auffassung von der Rede der Dialog zwischen Sokrates und Menexenus, von welchem dieselbe umrahmt ist? Vergegenwärtigen wir uns zunächst,

---

1) Marburger Programm Seite 27. 2) a. a. O. Seite 33. 3) Gesetze 753, b. 4) d. r. p. 496 und 538. 5) 664 a, b. 6) 634 e. 7) Gesetze 705 e.

welche Aufgabe Plato in erläuternden Bemerkungen zu dieser Rede gehabt hat. Die Rede war bestimmt für die grofse Masse des Volks, die auf der untersten Stufe der philosophischen Anschauung stand; das Volk wird darin als unmündig behandelt. Sollte dieselbe irgend welchen Eindruck machen, sollte das Volk irgend welche Freude und Liebe zu derselben gewinnen, so durfte es selbstverständlich nicht wissen, ja nicht einmal ahnen, dafs es in der Rede behandelt werde, wie es solchen zukommt, die auf der untersten Stufe philosophischer Bildung stehen. Sobald dies das eitle athenische Volk auch nur von ferne gemerkt hätte, würde es die Rede mit Entrüstung von sich gewiesen haben. Mit Unrecht sagt daher Steinhart, Plato habe, wenn die Rede im Menexenus der ersten Rede des Sokrates im Phädrus entsprechen solle, dies auch notwendig klar sagen müssen, wie im Phädrus. Ist unsere Deutung der Rede richtig, so ist dieselbe allerdings nach vielen Seiten hin der genannten Rede im Phädrus ähnlich. Für eine untere Stufe der Bildung und der Fähigkeit des ἐρᾶν sind beide Reden schön, die im Menexenus für die Volksmassen, im Phädrus für den Phädrus, der sich dafür allerdings nachher sagen lassen mufs, Wohlgefallen an dieser Rede zu haben, entspreche dem Geschmack von Schiffsknechten[1]. Beide Reden haben auch wohl dies gemeinsam, dafs sie für eine gewisse Stufe wirklich nützlich sind, da das Schlufswort der Rede im Phädrus: „Gleichwie Wölfe das Lamm, so Liebende lieben den Knaben", für Schiffsknechte, welche nie eine höhere Liebe gekannt haben, eine nützliche Wahrheit enthält. Auch darin sind beide Reden ähnlich, dafs sie in ihrer Art besser zu sein beanspruchen als ähnliche Reden von anderen Rednern, und dafs in beiden Sokrates selbst sich zu einer seiner Natur eigentlich ganz fremden Begeisterung zwingt, um sich auf den Standpunkt anderer zu versetzen und denselben dabei nützlich zu sein. Sind die Reden ähnlich, so wird auch die Beurteilung derselben durch Sokrates ähnlich sein. Beim Menexenus wird dieselbe im Dialog gegeben, im Phädrus durch das Wort[2]: „Mit verhülltem Haupte werde ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede vollende und nicht, wenn ich dich ansehe, vor Scham in Verlegenheit gerate." Auch dieses Wort blieb zunächst für Phädrus unverständlich, er hörte der Rede mit Bewunderung zu und hatte dabei gar nicht das Gefühl, dafs man sich derselben eigentlich schämen müsse, und dies lag auch wohl trotz des Ausdrucks: „damit ich nicht vor Scham in Verlegenheit gerate", durchaus in der Absicht des Sokrates. Diese Worte sollten auch von Phädrus zunächst überhört, erst später verstanden werden. Ebenso sollte das Volk, wenn ihm die Schrift Menexenus mit der Beurteilung der Rede in die Hände fiel, dadurch zunächst nicht in seiner vollen Freude an der Rede gestört werden. Aber der Unterschied zwischen Phädrus und Menexenus besteht darin, dafs in ersterem durch mündliche Belehrung Phädrus völlig aufgeklärt werden konnte, in letzterem das Volk aber nicht, wenn die ganze pädagogische Bedeutung der Rede nicht verloren gehen sollte. Plato stand also hier vor der Aufgabe, welche er selbst im Phädrus[3] als eine aufserordentlich schwierige und undankbare folgendermafsen schildert: „In einer mündlichen Rede kann der Redner sprechen und schweigen, wo es notwendig ist; jede Rede aber, wenn sie einmal niedergeschrieben, schweift allenthalben umher, ebenso bei denen, die sie verstehen, wie bei denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie sprechen soll und zu wem nicht. Mifshandelt aber und ungerechterweise geschmäht, hat sie stets ihres Vaters Hilfe nötig, denn sie kann sich weder verteidigen noch helfen." Ist unsere Auffassung richtig, so durfte die Bedeutung dieser Rede verständlich sein nur für die, welche in die Lehren Platos völlig eingeweiht waren, der grofsen Masse sollte der Sinn derselben verborgen bleiben. Aber die Schrift selbst mufste im Volke „umherschweifen", konnte selbst nicht verstehen, zu wem sie reden sollte, zu wem nicht, und hatte doch die Aufgabe, für den einen den Sinn zu enthüllen, für die anderen ihn zu verbergen. Dafs sie aber wirklich dunkel sei, also zu schweigen verstehe, bezeugt z. B. Schleiermacher, wenn er[4] sagt: „Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, dafs sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient die dialogische Einfassung Tadel." Bei den Worten im Phädrus sie würde mifshandelt und ungerechter Weise geschmäht, scheint Plato fast mit einer trüben Ahnung das Los seines

[1]) Phaedrus 243, c. [2]) 237, a. [3]) 275, e 276, a. [4]) Platos Werke, II. B. 3, Seite 370.

Menexenus zu schildern, denn Steinhart nennt pag. 379 das Eingangsgespräch desselben „schülerhaft und handwerksmäfsig“, und Schleiermacher spricht „von dem platten Scherz, dafs Sokrates beinahe Schläge von der Aspasia bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder dafs er auch wohl nackend tanzen würde dem Menexenus zuliebe.“ Um so mehr kann daher der Versuch als berechtigt erscheinen zu untersuchen, ob bei einem tieferen Eingehen in die Gedanken Platos und einer umfassenden Benutzung verschiedener Aussprüche von ihm es gelingt, dem Dialog „seines Vaters Hilfe“ zu verschaffen und die Schmähungen, die derselbe sich hat gefallen lassen müssen, als unrechtmäfsig zu erweisen.

Wer zu dem Volk mit Recht reden will, soll nach den Forderungen Platos im Phädrus 1) eine gründliche, allseitige philosophische Bildung und 2) als unerläfsliche Vorkenntnis die Kunde von der Rhetorik haben. In den Gesetzen wird aufserdem für einen Volksredner ein hohes Alter gefordert. Der Neigung des Philosophen entspricht es keineswegs, aus dem Gebiet der reinen Erkenntnis in die dunkle Höhle hinabzusteigen. Nach unserer Deutung führt Sokrates das Volk zu der untersten Stufe der philosophischen Liebe, zu der Freude an einem einzelnen schönen Gegenstand, der in vieler Beziehung nicht schön ist. Zu dieser Auffassung pafst nun zunächst die Charakteristik des Sokrates nahezu in der denkbar vollkommensten Weise und zwar zum Teil gerade die Ausdrücke, welche vorzugsweise ein Gegenstand des Anstofses gewesen sind, welche vorzugsweise „geschmäht“ worden sind. Eine solche Rede konnte niemandem anders als dem Idealphilosophen in den Mund gelegt werden. Plato durfte daher den Anachronismus nicht scheuen, um dessentwillen man auch die Rede für unecht hat erklären wollen, und konnte die Rede ruhig den Sokrates 10—15 Jahre nach seinem Tode halten lassen. Nicht auf die Person des Sokrates kam es Plato an, sondern darauf, dafs der gröfste Philosoph, als welcher Sokrates überall in den Schriften Platos erscheint, es war, der diese Rede hielt. — Er durfte diese Rede erst halten, am Ende seiner philosophischen Entwicklung[1]). Nach den Gesetzen[2]) sollen Dichter, die für das Volk dichten, in höherem Alter stehen. Darum wird er ausdrücklich als „alt“ (*πρεσβύτης ὢν* 236, c) bezeichnet. Die rhetorische Schule, welche er bei verschiedenen berühmten Rednern durchgemacht hat, entspricht der Forderung, welche Plato im Phädrus[3]) stellt, und ebenso die grofse Herrschaft über die rhetorischen Mittel, welche die Ausleger in der Rede, wenn auch eher als Vorwurf, anerkennen. Das Lob des Lampros und Antiphon kann daher auch wohl nur im Ernst und nicht ironisch gemeint sein. — Wenn Sokrates dann zu Menexenus sagt: „Vielleicht wirst du mich auslachen, wenn es dir scheint, als triebe ich alter Mann Kinderei (nämlich mit dem Halten der Rede)“, so ist der Ausdruck „Kinderei“ seiner Auffassung sehr entsprechend. Wenn er in solcher Weise den athenischen Staat lobt, thut er ja in der That etwas, was nur den Kindern in der Philosophie geziemt, aber den Zweck anzugeben, dafs er nämlich Kinderei triebe, um Kinder zu erziehen, verboten ihm pädagogische Gründe. Er konnte ihn nur leise für den, der in den platonischen Gedankengang eingeweiht ist, andeuten. Das hat er aber mit, wie mir scheint, vollendeter Meisterschaft gethan, wenn er zu Menexenus sagt, der ihn gebeten die Rede zu halten: „Nun dir mufs ich schon zu willen sein, so dafs um ein Kleines, wenn du mich hiefsest das Gewand abzulegen und vor dir zu tanzen, ich auch das dir zu Gefallen thun würde, da wir allein sind.“ Gerade diese Wendung ist von vielen Auslegern sehr geschmacklos gefunden, aber sie ist doch ein sehr bezeichnender Ausdruck für die Thätigkeit des Sokrates bei einer solchen Rede, wenn anders unsere obige Interpretation richtig ist. Tanzen schickt sich nicht für einen alten Mann, sondern eigentlich nur für einen jungen, wie Plato ausdrücklich in den Gesetzen[4]) sagt. Sich in Lobeserhebungen des athenischen Staates mit rhetorischen Schmuckmitteln zu ergehen, pafst sich auch nicht mehr recht für einen alten Philosophen, der längst die tiefen Schäden des athenischen Staates erkannt hat, es schickt sich eigentlich nur für ganz junge Anfänger, die noch das einzelne lieben, was in mancher Beziehung schön, in anderer unschön ist. Aber Sokrates wäre dazu bereit, wenn Menexenus ihn dazu aufforderte. So ist auch der alte Philosoph bereit, eine solche Rede zu halten, wenn es ihm geheifsen wird von der geistigen Not des Volkes, welches noch

[1]) Phaedrus 277 b, c. [2]) 665, b und d, 829, c. [3]) 272, a. [4]) 657, d.

in der dunklen Höhle ist, ein Motiv, welches aber unausgesprochen bleiben mufste. Ferner sucht derjenige, welcher tanzt, Freude am Schönen zu erzeugen, aber zunächst auf einem untergeordneten Gebiet; ebenso Sokrates, wenn er diese Rede hält und die Athener mit Entzücken erfüllt über ihren doch recht mangelhaften Staat. Diese Worte entsprechen ganz der Stimmung der Philosophen, wie sie in den Gesetzen geschildert wird. Gesetze 665 d und c sollen nur alte Männer solche Rede vor dem Volke halten, aber er wird bei eintretender Notwendigkeit sich wohl um so viel mehr schämen, je älter und besonnener er ist. Dieses letztere ist zwar zunächst nur von Gesängen gesagt, in denen die älteren Leute die Gerechtigkeit preisen sollen in einer Weise, die dem Geschmack des Volkes entspricht. Es pafst aber doch ebenso gut auf eine Rede, die mit Anwendung rhetorischer Schmuckmittel und Übertreibungen sich an das Volk wendet.

Da die Rede allen Anforderungen Platos entspricht, so macht auch die Deutung der Aspasia keine Schwierigkeiten mehr. Sie reiht sich den Frauen Diotime im Symposion und Sappho im Phädrus an, welchen Plato seine besten Inspirationen zuschreibt, und aus der Art der Vollkommenheit erklärt sich, weshalb sie ärgerlich werden kann, wenn die Rede unter das Volk gebracht wird. Eine Rede mit Übertreibungen und Unwahrheiten, mit sehr unphilosophischem, rhetorischem Schmuck, die um des Volkes willen notwendig waren, sollte unter ihrem Namen unter das Volk gebracht werden; das mufste sie um so mehr verstimmen, da die pädagogischen Gründe, aus denen es geschah, nicht angegeben werden konnten, wenn der Zweck nicht vollständig verfehlt werden sollte. Auch der Ausdruck des Sokrates: „Ich hätte beinahe Schläge bekommen, weil ich immer vergefslich war“, pafst ganz zu der Stimmung, in welcher sich der Philosoph bei dem Aneignen der Rede befand. Der Ausdruck: „ich würde Schläge mit dem Stock bekommen“, findet sich noch einmal im Hippias, wo Sokrates mit Hippias nach dem Begriff des Schönen sucht und sagt, wenn er sich mit der Definition des Hippias begnüge, würde er mit dem Stock von einem unbekannten Grofsen Schläge erhalten[1]). Er gebraucht also den Ausdruck, wenn er infolge einer inneren Nötigung etwas thut. Der echte Philosoph soll aber aus Pflichtgefühl sich des Volkes annehmen und zu ihm herabsteigen. Wenn er dannsagt: „weil ich immer vergefslich war“, so entspricht auch dies wieder sehr der Natur des Philosophen, welchem es sehr gegen seine Natur geht, solche „Kindereien“ sich einzuprägen, und der, wenn er über den athenischen Staat reden soll, lieber ganz anders reden würde.

Menexenus mufs nach der Anlage des Stückes im Dialog jedenfalls auch eine bedeutende Rolle haben. Andere Redner pflegen nach Phädrus 257 e bei Herausgabe ihrer Reden an der Spitze derselben hervorragende Männer zu nennen, welche dieselbe empfehlen. Plato läfst den Idealphilosophen die Rede verspotten, den Menexenus dieselbe schön finden. Da die grofse Volksmasse dasselbe Urteil haben soll, würde also Menexenus Repräsentant des Volks sein. Aber diese Stellung des Menexenus darf jedenfalls nur ganz versteckt angedeutet sein, daher erklärt sich, wenn viele Ausleger gerade die Charakteristik des Menexenus so sehr mangelhaft finden. Das wenige aber, was von Menexenus gesagt wird, pafst sehr gut zu der Rolle, welche ihm nach unserer Auffassung zugedacht ist. Die Worte, mit welchen Sokrates den Menexenus anredet: „Du glaubst, am Ziel der Bildung und Wissenschaft zu sein, und gehst nun, so jung, noch darauf aus, uns Ältere zu regieren, damit euer Haus nicht aufhöre, uns immer einen Berater zu geben“, können fast wörtlich beibehalten werden, wenn statt „du“ das athenische Volk gesetzt wird, und geben dann eine sehr treffende Charakteristik desselben. Wenn Menexenus darauf antwortet[2]): „wenn du, mein Sokrates, erlaubst und rätst, an der Regierung teilzunehmen, so werde ich mich darum bemühen, im entgegengesetzten Falle nicht“, so wird allem Anschein nach das Volk, welches diese Rede schön findet, hier als in sich sehr widerspruchsvoll, als *ποικίλος* geschildert, indem es, wie in einem demokratischen Staat es oft der Fall ist, von ungezügelter Herrschsucht zu blinder Hingabe an irgend einen Führer, der ihm gerade in den Weg kommt, hin und her schwankt. Diese Charakteristik im Menexenus bildet einen überraschenden Gegensatz zu der des Theätet in der gleichnamigen Schrift[3]). In diesem

---

[1]) **Hippias, 292 a.** [2]) **234, b.** [3]) **Theätet 143, e, 144.**

Dialog werden dialektische Untersuchungen vorgenommen, die nach d. r. p. 535 b für einen philosophisch angelegten Jüngling passen, der zum Philosophen und Staatslenker ausgebildet werden kann. Der Jüngling wird daher nicht nur als sehr talentvoll und strebsam geschildert, sondern er ist auch in seiner äufseren Erscheinung mit stumpfer Nase etc. ganz dem Idealphilosophen Sokrates ähnlich. Im Menexenus wird eine Rede gehalten, wie sie nach d. r. p. 537 e, 538 und Gesetze 634 e gut ist für die grofse Masse des unphilosophischen Volks. Dementsprechend wird Menexenus diesem ähnlich geschildert.

Der Spott des Sokrates und die Kritik seiner eigenen Rede wird nun auch völlig verständlich. Wenn Sokrates sagt: „die Rhetoren loben mit prächtigen Redensarten in einem Staate vor dem Volke, was demselben zukommt und was ihm nicht zukommt", so mochte der Leser dieser Worte, welcher bei dem Anhören der Rede auch in ein solches Entzücken geraten war, wie Sokrates es von sich schildert[1]), erkennen, dafs dasselbe doch nicht ganz begründet sei, und wenn er dann weiter hört[2]), dafs es schwierig sei, die Athener vor den Peloponnesiern zu preisen, aber nicht schwierig, vor den Athenern von den Athenern zu reden, so liegt darin eine leise Hindeutung darauf, sich auch in anderen Staaten umzusehen oder den Weg zu gehen, den Diotime dem Sokrates vorzeichnet, neben dem ersten Schönen, was man gesehen, noch anderes Schöne zu betrachten. Denn sobald er sich die Frage vorlegte: „weshalb ist es leicht, den Staat der Athener nur vor Athenern zu loben, aber schwer vor Peloponnesiern?", mufs er sich antworten: „weil die Peloponnesier sagen würden: 'Unsere Staaten haben doch im Vergleich mit den eurigen noch grofse Vorzüge.'" Die grofse Volksmasse wird, auch wenn sie diesen Dialog las, über diese Worte weggelesen haben, wie Phädrus das Wort; „vor Scham verhülle ich mich", überhörte, und wird, der Absicht Platos gemäfs, unter dem vollen Eindruck der Rede geblieben sein, einige wenige aber werden daraus die Mahnung gezogen haben, sich auch in anderen Staaten umzusehen. Auch die Worte, dafs er einige Brocken aus der Rede des Perikles zusammengeleimt habe, entsprechen seiner Stellung zu Perikles, von dessen Rede er sich nur einiges wenige aneignen konnte. Ist unsere Auffassung richtig, so hat ja ohne allen Zweifel nicht Steinhart recht, welcher es für unmöglich hält, dafs Plato eine bessere Rede als Perikles habe liefern wollen, sondern der Neuplatoniker Proklus, der die entgegengesetzte Auffassung ausgesprochen hat[3]).

Von dem Schlufs meint zwar Schleiermacher, derselbe habe nichts zu bedeuten, aber bei unserer Auffassung der Rede erscheint doch fast jedes Wort bedeutungsvoll. Die Worte: „verrate mich nicht, damit ich dir wieder viele schöne Staatsreden von ihr vortragen kann," könnten nach Menexenus pag. 236 c den Sinn haben: „verrate mich nicht der Aspasia, damit dieselbe nicht ärgerlich werde." Wäre dies wirklich der Fall, so wären allerdings die Worte sehr nichtssagend. Da aber, wie ich glaube gezeigt zu haben, auch die ganz unscheinbaren Worte in diesem Dialog ihre besondere Bedeutung haben, so ist es sehr viel wahrscheinlicher, dafs diese Worte: „Verrate mich nicht", etwa folgendes sagen sollen: „Verrate nicht den eigentlichen Sinn dieser Rede, dafs dieselbe nur für die ganz rohe, der Weisheitsliebe ferner stehende Masse bestimmt ist, damit du, d. h. du athenisches Volk, nicht alle Lust verlierst, mir weiter zuzuhören und ich dir noch andere Reden mitteilen kann." Menexenus sollte dieses Wort so wenig verstehen, wie Phädrus zunächst das Wort vom Verhüllen des Angesichtes vor Scham verstand. Die bittere Ironie ist dann sofort klar, mit welcher Sokrates den Menexenus sagen läfst: „Sei ganz ruhig. ich werde dich nicht verraten." Davor war Sokrates allerdings ganz sicher, da Menexenus von diesem Geheimnis auch nicht die leiseste Ahnung hatte. Auch die in der Einleitung dieser Abhandlung geschilderte eigentümliche Erscheinung, dafs für die verschiedensten Deutungen man sich mit einem gewissen Schein des Rechts auf den Dialog berufen konnte, findet nun ihre volle Erklärung. Die Rede sollte nach Platos Absicht verschieden aufgefafst werden, je nach dem verschiedenen philosophischen Standpunkte des Lesers. Diejenigen, welche auf der untersten Stufe standen, wie der athenische Volkshaufe, sollten die Rede sehr schön finden, wie Menexenus. Diejenigen, welche zu weiteren Untersuchungen reif waren, sollten

---

[1]) 235, b, c. [2]) 235, d. [3]) Cf. Steinhart, pag. 362.

sich durch den Spott über die Freude an der Rede anreizen lassen, auch in anderen Staaten sich umzusehen. Kommen sie infolgedessen dazu, die ganze Rede für eine Verspottung der Redner anzusehen, so war diese schiefe Auffassung kein Unglück. Nicht auf Lob dieser Rede, sondern auf Anreiz zum Streben nach Gerechtigkeit bei den Volksmassen und zum philosophischen Studium bei den Berufenen kam es Plato bei dieser Schrift an. Erkannten die Leser dann bei weiterer Beschäftigung mit Plato, dafs diese Rede doch gar nicht zu den anderwärts entwickelten Ansichten passe, und neigten sie sich zu der Ansicht, dafs diese Rede Platos durchaus unwürdig sei, so konnten sie auch eine Bestätigung für ihre Ansichten darin finden, dafs Sokrates selber diese Rede für Kinderei erkläre. Die Thatsache freilich, dafs eben der alte Sokrates diese Kindereien treibe, mufste die Frage, ob nicht doch tiefer Ernst im kindischen Spiel liege, anregen. Diesen konnten aber nur diejenigen verstehen, welche ein klares Bild von dem letzten Ziele platonischer Philosophie, nämlich Gerechtigkeit der Menschen, und den Wegen, welche nach Platos Ansicht dazu führen sollten, hatten, aber diese sollten ihn auch nur dann verstehen, wenn sie der Wahrheit gemäfs mit Menexenus zu Sokrates sagen könnten: „Sei getrost, ich werde dich nicht verraten", nämlich nicht an das Volk, und demselben nicht dadurch die Freude an der Rede störten. Der tiefere Sinn der Worte des Sokrates zu Menexenus: „Folge mir, und du wirst sie selbst, nämlich die Aspasia, vortragen hören", ist dann auch nicht mehr schwer zu erraten; Menexenus, d. h. das athenische Volk, wird aufgefordert, sich der Leitung Platos zu überlassen, zunächst also seine Schriften zu lesen, dann wird es allmählich selbst entsprechend der Rede der Diotime befähigt werden, die Philosophie selber reden zu hören und zu verstehen.

Bei dieser Auffassung der Rede und des Dialogs passen die beiden zu einander, wie die Teile eines Würfels, an denen sich die Gastfreunde im Altertum zu erkennen pflegten, und dieser Umstand ist ein nicht geringer Beweis für die Richtigkeit der Deutung beider. Die Schrift Menexenus gleicht aber nach vielen Seiten hin jenem Silenbilde, mit welchem im Symposion[1]) Alcibiades die Reden des Sokrates vergleicht, welches äufserlich unscheinbar ist, — Menexenus ist um seines geringen Gehalts willen für unecht erklärt; es ist zwar nicht von Schneidern und Schustern, aber doch von Stockschlägen und Tanzen die Rede. — „Wenn einer aber in sie eingedrungen ist, so wird er finden, dafs diese Reden einen innern Sinn haben, dann, dafs sie ganz göttlich sind, sehr viele Götterbilder der Tugend in sich enthalten und auf das meiste oder vielmehr auf alles gerichtet sind, was dem zu beachten gebührt, welcher schön und gut werden will."

---

Die Frage nach der Echtheit des Menexenus kann, wenn die Ergebnisse dieser Untersuchung richtig sind, als erledigt angesehen werden. Sollte die Schrift wirklich nicht von Plato, sondern von einem Zeitgenossen verfafst sein, so wäre derselbe in die Ziele und die verschlungenen Wege der platonischen Philosophie jedenfalls sehr viel gründlicher bis in die einzelsten Details eingeweiht gewesen, als diejenigen Kritiker, welche „aus inneren Gründen" sie Plato abgesprochen haben, wenn anders meine obigen Beweisführungen nicht völlig verfehlt sind. Da aber die äufseren Zeugnisse alle für die Abfassung von Plato sprechen, wird in der Aufzählung der platonischen Schriften das nur durch innere Gründe veranlafste Fragezeichen hinter Menexenus hinfort wegbleiben dürfen. Die Schrift wird aber auch nicht mehr als eine untergeordnete in dem System Platos angesehen werden können. Sie ist vielmehr die reife Frucht der gesamten philosophischen Arbeit Platos in der Form, wie sie für die Volksmasse angemessen ist. Sie ist eine praktische Anwendung der im Phädrus, Symposion, Staat und den Gesetzen entwickelten Grundsätze. Steinhart meint zwar, die Zeit der Abfassung, welche beinahe zusammenfallen müsse mit der des Phädrus und Symposion, spreche gegen Plato als Verfasser, da es unmöglich sei, dafs ein so dürftiges Werk, wie Menexenus, und so grofsartige, wie Phädrus und

---

[1]) 221, e.

Symposion, in derselben Zeit geschrieben seien. Aber wir haben oben gezeigt, dafs die Klage Platos über unrechtmäfsiges Schelten seiner Kinder, d. h. seiner Schriften, speziell auf Menexenus passe, derselbe vielmehr, richtig verstanden, den gröfsten Schöpfungen Platos würdig zur Seite stehe. Aufserdem sind diejenigen Stellen, welche vorzugsweise den Schlüssel zu dem Menexenus bieten, gerade dem Phädrus und Symposion entlehnt, so dafs vielmehr diese gemeinsame Zeit der Abfassung vorzüglich zu dem Inhalt der Schriften pafst. Der Menexenus wird vielmehr der Gruppe von Schriften einzureihen sein, welche aus pädagogischen Gründen vieles verschweigen, und zugleich einen der schlagendsten Beweise dafür bieten, dafs solche Schriften bei Plato wirklich existieren. Einen glänzenden Beleg bildet auch diese Schrift für die Theorie von Munk, nach welcher bei Plato Sokrates jedesmal in dem Alter erscheint, welches zu der philosophischen Thätigkeit, die im Dialog beschrieben wird, pafst. Nur ältere Männer sollten nach den Gesetzen[1]) zum Volk reden, und nach Phädrus[2]) nur solche, welche die gesamte philosophische Arbeit hinter sich haben; und als alter Mann wird Sokrates im Menexenus dargestellt; aber auch Munk hat sich diesen Beleg entgehen lassen, indem er den Menexenus von allen übrigen Schriften absondert. Plato selbst aber erscheint in diesem Dialog grofs vor allem um seines grofsen Zieles willen, die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, und um der Konsequenz willen, mit der er hier, wie in allen anderen Schriften, dieses Ziel unverrückbar im Auge behält, und die bewundernde Ehrfurcht vor ihm kann nicht verringert, sondern nur gesteigert werden durch die Teilnahme, welche die überaus dürftigen Mittel, die ihm dabei zu Gebote standen, in uns hervorrufen. Er steht, wie in vielen anderen seiner Schriften, so insbesondere im Menexenus als ein grofsartiges Beispiel für das Wort des Apostel Paulus da: Gott hat die Heiden ihre Wege gehen lassen, „dafs sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten.“ Apostelgeschichte 17, 27.

---

[1]) 829, d, 665, d. [2]) 277, b und c.

